REGIS COLLEGE LIBRARY
31761 05809821 1

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

IN VERBINDUNG MIT
† GEORG GRAF VON HERTLING
FRANZ EHRLE S. J.
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN
HERAUSGEGEBEN VON
CLEMENS BAEUMKER

BAND XXIII. HEFT 3—4

P. BONIFAZ ANTON LUYCKX O. P.: DIE ERKENNTNISLEHRE BONAVENTURAS.

MÜNSTER i. W. 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

60283

69

7.50
BDN 3322

phil 60.283

ist Dupette.

phil 124

Ba. 01.

BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE DES MITTELALTERS

TEXTE UND UNTERSUCHUNGEN

IN VERBINDUNG MIT

† GEORG GRAF VON HERTLING
FRANZ EHRLE S. J.
MATTHIAS BAUMGARTNER UND MARTIN GRABMANN

HERAUSGEGEBEN VON

CLEMENS BAEUMKER

BAND XXIII. HEFT 3—4

P. BONIFAZ ANTON LUYCKX O. P.: DIE ERKENNTNISLEHRE BONAVENTURAS.

No 60283

MÜNSTER i. W. 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

DIE ERKENNTNISLEHRE BONAVENTURAS

B
765
.B74
L8
1923

NACH DEN QUELLEN DARGESTELLT

VON

DR. P. BONIFAZ ANTON LUYCKX O. P.
PROFESSOR DER THEOLOGIE

JESUIT
BIBL. MAJ.
SEMINARY
Innsbruck

MÜNSTER i. W. 1923
VERLAG DER ASCHENDORFFSCHEN VERLAGSBUCHHANDLUNG

39533

DRUCK DER ASCHENDORFFSCHEN BUCHDRUCKEREI, MÜNSTER i. W.

DEM HEILIGEN THOMAS VON AQUIN
DEM FREUNDE DES HEILIGEN BONAVENTURA
AM SECHSTEN ZENTENARIUM
SEINER HEILIGSPRECHUNG

DEM HEILIGEN THOMAS VON AQUIN
DEM FREUNDE DES HEILIGEN BONAVENTURA
AM SECHSTEN ZENTENARIUM
SEINER HEILIGSPRECHUNG

Vorwort.

In seiner Schrift „Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie“ hat Professor Martin Grabmann nachdrücklich die Aufmerksamkeit auf das steigende Interesse an der Geschichte der mittelalterlichen Philosophie gelenkt. Er schließt seine Ausführungen mit folgenden Worten: „Die gesteigerte geschichtliche Erforschung der Scholastik gibt ein scharfes, wirklichkeitsgetreues Bild der mittelalterlichen Philosophie und ermöglicht hierdurch ein richtiges und gerechtes Werturteil über diese Epoche philosophischen Nachdenkens. Darin liegt ein hoher Gegenwartswert mehr geschichtlicher Art, eine wertvolle Vertiefung und Erweiterung der geschichtlichen Auffassung vom mittelalterlichen Geistesleben.

Die historische Durchdringung der Scholastik, die Vertrautheit mit all ihren Schattierungen und Richtungen, der Einblick in das Werden ihrer Probleme und Theorien wird demjenigen, der zur patristisch-scholastischen Philosophie sich inhaltlich bekennt, eine verlässige Führung und Orientierung für die Darstellung seines philosophischen Systems bilden können. Es ist dies ein Gegenwartswert, der in erster Linie die Kreise katholischer Philosophen und Theologen betrifft“ (S. 91—92).

In gleichem Sinne schrieb P. Fr. Ehrle S. J. 1883 (Zeitschr. f. kath. Theol.): „Wie die Bedeutung der historischen Studien überhaupt sich nicht in der rein theoretischen Kenntnis der entschwundenen Zeiten erschöpft, sondern in einer zwar objektiven, aber eben deshalb um so eindringlicheren Belehrung für die Zukunft gipfelt, so dienen auch die Forschungen über das wissenschaftliche Leben der Vergangenheit nicht etwa bloß der Befriedigung eines zwecklosen Vorwitzes, sondern haben für die Gegenwart und die Zukunft der Wissenschaft die größte praktische Bedeutung“ (S. 1—2). „Genaue Kenntnisnahme der bereits vorliegenden Leistungen war also ebensosehr ein charakteristischer Zug der besten Zeiten der theologischen und philosophischen Forschung, als Unkenntnis und vornehmes Ignorieren derselben eine Hauptsignatur des Verfalles war und ist“ (S. 3).

Das erkenntnistheoretische Problem ist grundlegend für die Philosophie. Es hat darum in der Geschichte der Philosophie eine Hauptrolle gespielt: keiner der großen Philosophen ist an ihm vorübergegangen.

Für das tiefere Verständnis der scholastischen Blütezeit ist nichts wichtiger als die richtige, tiefere Einsicht in die Grundgedanken, welche die verschiedenen Systeme unterscheiden. Auch die großen Geister der Scholastik hat das Erkenntnisproblem beschäftigt. In den gewaltigen Geisteskampf jener Tage, auch bezüglich des Erkenntnisproblemes, gewährt uns das Meisterwerk des P. Mandonnet: „Siger de Brabant et l'Averroismelatin" tiefen Einblick.

Zwei Richtungen verdienen in dieser Frage unsere besondere Aufmerksamkeit. Zunächst die konservativ gerichtete platonisch-augustinianische Richtung. Sie zählte zu ihren Verteidigern die weltlichen Professoren der Pariser Universität, die Franziskanertheologen und mehrere Dominikanerprofessoren, unter andern Roland von Cremona, Robert Fitzacker, Hugo von Saint Cher, Petrus von Tarentaise und Robert Kilwardby. Ihr gegenüber standen die jungen, vorwärtsstrebenden, modernen Aristoteliker Albert und Thomas, deren Lehren in der Dominikanerschule, besonders nach dem entschiedenen Eintreten des Ordens auf den Generalkapiteln, fast allgemeine Aufnahme fanden.

Es ist an sich schon von großem Interesse, die Erkenntnistheorie dieser beiden Richtungen des 13. Jahrhunderts, besonders in ihren genialen Hauptvertretern Thomas und Bonaventura näher zu beleuchten und zu vergleichen.

Das Erkenntnisproblem bei Thomas von Aquin hat schon lange entsprechende Beachtung gefunden; die Reihe von Monographien und Artikeln ist bereits zu einer ansehnlichen Zahl angewachsen, wie ein Blick in das Literaturverzeichnis lehrt.

Das Erkenntnisproblem bei Bonaventura ist durchaus nicht vernachlässigt. Man hat Bonaventura mit Nachdruck gegen die Ontologisten verteidigt, die sich mit Unrecht auf seine Autorität beriefen; so u. a. Krause, Jeiler, Lepidi, Zigliara, Zorzoli, Lutz und die Herausgeber von Quaraçchi in ihren Scholien. — Im Jahre 1876 hat der unermüdliche Forscher Dr. Karl Werner einen Artikel geschrieben: „Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joannes Bonaventura." Seine Schußfolgerungen können indes nicht ohne Kritik angenommen werden. — In den Beiträgen von Cl. Baeumker erschien im Jahre 1909 eine wertvolle Monographie von Eduard Lutz: „Die Psychologie Bonaventuras", worin er im zweiten Abschnitt „die Seelenstufen" mehr ausschließlich die intellektuellen Fähigkeiten der Seele bespricht, weshalb dann mehrere wichtige Probleme der Erkenntnislehre unbesprochen blieben. In einem „Anhang" verteidigt er Bonaventura gegen die Ontolo-

gisten. — Joseph Eberle schrieb (Freiburg i. Br. 1911) eine Dissertation: „Die Ideenlehre Bonaventuras", worin er jedoch nur die Ideen behandelt, insofern sie in Gott sind. — Im Jahre 1912 gab F. Palhoriès eine kurze Übersicht über Bonaventuras Erkenntnislehre in der Revue des sciences philosophiques et théologiques: „La théorie de l'intelligence chez Bonaventure". Derselbe Artikel wurde wörtlich in sein Werk: „Saint Bonaventure" übernommen. — Eine vollständige Monographie über die Erkenntnislehre bei Bonaventura, entsprechend denen über St. Thomas v. Aquin, Wilhelm von Auvergne, Matthäus von Aquasparta, Anselm von Canterbury, Heinrich von Gent, ist bis jetzt nicht erschienen.

Wir haben versucht, diese noch fehlende Monographie möglichst vollständig zu geben. Inwieweit uns das gelungen ist, stellen wir dem Urteile des geneigten Lesers anheim.

Wir glaubten die Erkenntnislehre in zwei selbständigen Teilen behandeln zu sollen, nicht so sehr wegen der Weitschichtigkeit des Stoffes, als vielmehr, weil das dualistische System Bonaventuras dazu zwang.

Bei Thomas von Aquin kann und muß man das ganze erkenntnistheoretische Problem unter einem Gesichtspunkt behandeln, weil Thomas nur eine Quelle annimmt, aus der der Mensch sein ganzes Wissen bezieht. Das ganze menschliche Wissen stammt nach ihm einzig und allein aus der Erfahrung der äußern und innern Sinne. Sie bieten den Stoff für alle Verstandeserkenntnis, sodaß der Mensch nicht allein die Verstandeserkenntnis der materiellen körperlichen Dinge durch die Sinne erwirbt, sondern auch zur Kenntnis von dem Bestehen und den Eigenschaften alles Geistigen, Engel und Gott mit einbegriffen, einzig und allein durch Analogieschluß aus der Sinneserkenntnis gelangt.

Bonaventura hat sich über das erkenntnistheoretische Problem eine ganz andere Ansicht gebildet. Er war eine äußerst konservativ gerichtete Persönlichkeit; der konservative Zug ist eine seiner hervorstechenden Eigenschaften. Eine überaus große Ehrerbietung vor dem großen Kirchenlehrer Augustinus insbesondere beseelte ihn, und er folgte ihm als der Hauptautorität sowohl auf philosophischem wie auch auf theologischem Gebiet. Darum sagt er z. B. in den quaest. disp. de scientia Christi q. 4, betreffs einer bestimmten Lehre: „Da es nicht leicht ist, seine Aussprüche in diesem Sinne zu erklären, so hieße das behaupten, Augustinus habe sich getäuscht. Solches von diesem großen Vater und unter allen Erklärern der Hl. Schrift gewichtigsten Lehrer zu behaupten, wäre aber sehr un-

sinnig" (in corp.). — Auch war ihm eine innige Zuneigung und hohe Verehrung für seinen Lehrmeister Alex. v. Hales eigen, die aus folgenden Ausdrücken hervorgeht: „Unser Vater und Lehrer guten Andenkens, Fr. Alexander . . . dessen Fußspuren ich vor allem folgen will" (II. Sent. praeloc. S. 2). „Doch, wie ich mich im I. Buche der Sentenzen an die allgemeinen Ansichten der Lehrer, besonders aber an die unseres Lehrers und Vaters guten Andenkens Fr. Alexander gehalten habe, so werde ich auch in den folgenden Büchern von ihren Fußspuren nicht abweichen" (l. c. S. 1). — Bonaventura bezeugt dann auch in tiefer Demut: „Ich habe nämlich nicht vor, neue Lehren zu vertreten, sondern nur die allgemeinen und bewährten zu wiederholen. Es soll also keiner glauben, daß ich etwas Neues ersinnen will; denn ich fühle und bekenne, daß ich nur ein armer und unbedeutender Kompilator bin" l. c. S. 1). Hier wie überall wird jeder, der genau und liebevoll urteilt, finden, daß ich nicht gewagt habe, von den Fußspuren der Väter und Vorgänger abzuweichen (l. c. S. 3).

Man glaube nicht, dieses demütige Festhalten am Hergebrachten habe den hl. Bonaventura gehindert, seinen Werken ein eigentümliches, persönliches Gepräge zu geben; im Gegenteil, er ist nur ein begeisterter Anhänger der Schule geblieben, in der er herangereift war, der platonisch-augustinianischen Richtung: ganz besonders im erkenntnistheoretischen Problem. Mit der gesamten platonisch-augustinianischen Schule des 13. Jahrhunderts nimmt Bonaventura für die Erkenntnistätigkeit des menschlichen Verstandes zwei vollständig getrennte und geschiedene Quellen an.

Unter dem Einfluß der arabischen Philosophie haben die Augustinianer des 13. Jahrhunderts den hl. Augustinus teilweise verlassen, der auf der ganzen Linie die Aktivität des menschlichen Verstandes so sehr festhielt, daß die äußerlichen Eindrücke auf die menschlichen Sinne nur mehr zufällige Veranlassung für die Selbstbetätigung der Sinne werden. Bonaventura läßt im Einverständnis mit Aristoteles die Sinne passiver Natur sein, da sie von außen aktuiert werden. Auch für die ratio inferior nimmt er Passivität an, so daß sie von Geburt an wie ein unbeschriebenes Blatt, aller Formen bar, von außen her mittels der äußeren Sinneseindrücke und der abstractio quiditativa des intellectus agens aktuiert werden muß.

Was Augustinus dem Verstande als solchem und selbst den Sinnen zuschreibt, verlegt Bonaventura in die ratio superior.

Gewiß wird der Mensch unwissend geboren; aber nicht alles, was er weiß, erwirbt er unmittelbar oder mittelbar durch die Sinne

mittels der abstractio quiditativa. Einzig und allein die ausgedehnte Körperwelt außer uns erkennen wir auf diese Weise, nicht aber das Geistige. Die Texte Bonaventuras lassen nichts an Klarheit zu wünschen übrig, wie wir später sehen werden. Der Grund ist ganz einfach: Weil das Geistige nicht in dem Körperlichen enthalten ist, kann es nicht aus dem Körperlichen abstrahiert werden. Die abstractio ist zwar notwendig, aber nur genetisch, als zufällige Veranlassung, „excitans", sagt Bonaventura, damit die Seele frei in sich selbst einschauen, all die Reichtümer, welche sie in sich trägt, zerlegen und abwägen, und durch verschiedene Kombinationen neue Wahrheiten sich formen kann. Diese Erkenntnis kann man in einem Worte zusammenfassen: „quod est ad par". Die höhere Vernunft kann auch nach oben blicken — „quod est supra se". Wenn sie ihre Erkenntnisse tiefer erforscht, findet sie eine doppelte Tatsache: sie trägt in sich die absolute Wahrheitssicherheit. Wie aber gewinnt sie diese? Nicht aus sich selbst, denn kein Geschöpf kann geben, was es nicht in sich hat, nämlich die Unveränderlichkeit. Wenn sie also überdenkt und sieht, daß jedes Geschöpf wesentlich veränderlich ist, kommt ihr zum Bewußtsein, daß diese Wahrheitssicherheit nur aus einer besondern Einstrahlung Gottes ihren Ursprung haben kann. Hierin steht Bonaventura dem hl. Thomas gerade gegenüber. Thomas kennt nur eine einzige Erkenntnisquelle: der menschliche Verstand wird in seinem ganzen Bereich aktuiert durch die Sinne und durch die abstractio quiditativa, und zwar durch sie allein. Nicht so Bonaventura. Er kennt eine doppelte Erkenntnisquelle: die eine entspringt in der Tiefe, die andere in der Höhe. Für die ratio inferior besteht die Erkenntnisquelle in den Sinnen und in der abstractio quiditativa. Diese geht der Aktuierung der ratio superior wohl genetisch voraus, aber nur als zufällige Veranlassung; darauf kann die ratio superior in sich selbst einkehren und sich mittels der Intuition in Akt versetzen.

Die menschliche Erkenntnis zerfällt deshalb in zwei verschiedene, getrennte Bezirke, die, als solche voneinander vollständig unabhängig und nur akzidentell verbunden ihren Aktuierungsprozeß vollenden. Die Behandlung der Erkenntnislehre Bonaventuras zerfällt deshalb notwendig in zwei ganz getrennte Teile: in die Erkenntnislehre der niederen Vernunft (ratio inferior), welche die stoffliche Außenwelt betrachtet, und in die Erkenntnislehre der höheren Vernunft (ratio superior), deren Tätigkeit sich auf das Geistige erstreckt.

Bei der Erkenntnis der sinnlichen Außenwelt kommen zwei Hauptfragen in Betracht. An erster Stelle die Frage nach der Wahrnehmung der äußeren und inneren Sinne; zweitens die Frage nach der Tätigkeit der niedern Vernunft. Vorher ist es jedoch notwendig, das Verhältnis der Seele zum Körper und zu ihren Fähigkeiten kurz darzustellen. Ehe man weiterhin zu der Tätigkeit der niedern Vernunft übergehen kann, muß man sich einen Einblick in die vorzüglichsten intellektuellen Fähigkeiten verschaffen und die allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Vernunfttätigkeit näher in Betracht ziehen.

Bei der Erkenntnis der geistigen Welt ist eine doppelte Beziehung näher zu bestimmen: Erstens diejenige zu dem ihr Gleichen: wie erkennt die höhere Vernunft das Geistige, das sie in sich trägt oder das außer ihr liegt; zweitens diejenige zu dem Höchsten, das über ihr liegt. Die Klarheit fordert hier eine Untersuchung über das Verhältnis des menschlichen Geistes zu den rationes aeternae, welche vorausgeschickt werden soll. Als Schluß dieser Abhandlung ergibt sich unsere Stellung zu der ausgesprochenen Behauptung, Bonaventura sei Ontologist.

Die Erkenntnis des Höheren gipfelt in der Erkenntnis Gottes, die darum näher zu behandeln ist; der Vollständigkeit halber schließt sich die Auffassung Bonaventuras über die Erkenntnis der getrennten Seele an.

Zum Schluß ein Hinweis für die Darstellung des Ganzen. Mehrmals ist ein Vergleich zwischen der Erkenntnislehre des hl. Bonaventura und des hl. Thomas gezogen. Doch war es keineswegs unsere Absicht, die beiden genialen Meister der Scholastik ex professo miteinander zu vergleichen. Unser einziges Ziel war, einen möglichst vollständigen Einblick in die Erkenntnislehre des hl. Bonaventura zu geben. Das sei hier ausdrücklich betont, um jedem Mißverständnis vorzubeugen.

P. Dr. Mag. Gallus M. Manser O. P. hat mir bei Auffindung und Sichtung des Stoffes mit Rat und Tat zur Seite gestanden. Prof. Dr. Martin Grabmann vermittelte die Aufnahme der Arbeit in die Sammlung „Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters“. Dem Aschendorffschen Verlage fühle ich mich für die Drucklegung in dieser für Deutschland so schweren Zeit sehr verpflichtet. Studienrat Dr. Schulte-Hubbert war mir bei der Korrektur behilflich: ihnen allen meinen herzlichen Dank!

Huissen bei Arnheim (Holland), im Januar 1921.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

Seite
Vorwort VII
Inhaltsverzeichnis XIII
Literaturverzeichnis XVII

Erster Teil.

Die Erkenntnislehre Bonaventuras von der sichtbaren Welt.

1. Kapitel. Die Seele, ihr Verhältnis zum Körper und ihre Fähigkeiten 1

2. Kapitel. Die sinnliche Wahrnehmung 13

I. Für die sinnliche Wahrnehmung gibt es drei Konprinzipien 14
A. Die Sinne: die Mittelstellung Bonaventuras zwischen Augustin und Thomas 15
B. Das Verhältnis zu den Organen 17
C. Das Objekt der Sinne 18
II. Die äußern Sinne 21
III. Die innern Sinne 28
A. Der Gemeinsinn 29
B. Die Phantasie oder Imaginatio 31
C. Die vis aestimativa 35
D. Das Gedächtnis 35
Zusammenfassung 37

3. Kapitel. Die intellektuellen Fähigkeiten 39

I. Die höhere und die niedere Vernunft 39
II. Die spekulative und die praktische Vernunft 46
Das Gewissen 49
Die Synteresis 53
III. Der intellectus agens und der intellectus possibilis 58
A. Bonaventura und seine Gegner 59
1. Widerlegung der Lehre von Pythagoras und Varro 59
2. Widerlegung der Lehre von Averroes 60
3. Widerlegung der Lehre der Neuplatoniker 62
4. Die Meinung einiger katholischer Lehrer: Gott sei der intellectus agens; die Stellungnahme Bonaventuras im Lichte seiner Zeitgenossen; zwei unrichtige Lösungen 66
Die Ansicht des hl. Thomas dieser Meinung gegenüber 72
B. Bonaventuras Lehre über den intellectus agens und den intellectus possibilis 76
1. Einführung 76
2. Der intellectus possibilis 78
3. Der intellectus agens 80
C. Beschreibung der Wechselwirkung und Beziehung dieser beiden Kräfte des einen Verstandes 83
D. Wie hat Bonaventura sich den Unterschied zwischen zwei intellektuellen Fähigkeiten gedacht? 85
IV. Das Gedächtnis: die vermittelnde Stellung Bonaventuras zwischen Aristoteles und Thomas. Das Gedächtnis ist zweifach 93
A. Das Gedächtnis, welches der Intelligenz und dem Willen folgt . . . 95
B. Das Gedächtnis, welches der Intelligenz und dem Willen vorausgeht 98

Seite

4. Kapitel. Die Tätigkeit der menschlichen Vernunft 102

Einleitendes 102
Die Beschaffenheit der menschlichen Vernunfttätigkeit im allgemeinen . 104
A. Die Seele ist bei der Geburt „tabula rasa“ 104
B. Die menschliche Vernunft ist in ihrem tiefsten Wesen „rationalis“ . 113
C. Anima est quodammodo omnia 116
D. Die menschliche Vernunft kann immer nur eines im gegebenen Falle erkennen 118

5. Kapitel. Die Tätigkeit der niedern Vernunft 121

Einführung 121
I. Die Betätigung der niedern Vernunft per similitudinem abstractam . . 125
A. Die Argumente für diese Lehre 125
1. Erster Beweis: Die similitudo ist nichts anderes als die forma universalis 126
2. Zweiter Beweis: Die similitudo kann nichts anderes sein als die quiditas abstracta wegen der Gleichmäßigkeit 127
3. Dritter Beweis: cognitio est a forma 128
4. Erste Bestätigung: Die Abstraktion der Vernunft ist von der Sinnesabstraktion spezifisch unterschieden 129
5. Zweite Bestätigung: Ist das Ding perfekter im Verstande als in sich selbst? 130
B. Die Erkenntnis des Individuellen 131
C. Hieran schließen sich mehrere Fragen und Folgerungen 135
1. Die Vernunft ist gewissermaßen von der guten Disposition des Körpers abhängig 135
2. Kann die Vernunft keinen Akt setzen ohne Unterschied? . . . 135
3. Die Vernunft ist nicht absolut von den Phantasiebildern abhängig, weil sie nicht ausschließlich passiv, sondern auch aktiv ist . . 136
II. Der Objektivitätswert der niedern Vernunft 137
A. Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas: einige Lösungen, besonders von Kant und Thomas von Aquin 137
B. Welche Stellung nimmt der hl. Bonaventura in dem erkenntnistheoretischen Problem ein? 143
1. Die Sinneserfahrung hat objektiven Wert 143
2. Die Lehre Bonaventuras von der Erkenntnis der niedern Vernunft . 145
3. Die Vernunfterkenntnis ist objektiv begründet 147
4. Erste Bestätigung: Das Verhältnis des Verstandes zum Ding an sich 147
5. Zweite Bestätigung: Die Lehre Bonaventuras über die Wahrheit 148
C. Das Verdienst des hl. Bonaventura in seiner Universalienlehre . . 152

Zweiter Teil.

Der hl. Bonaventura und die Erkenntnislehre von der unsichtbaren Welt.

1. Kapitel. Die Erkenntnis der Seele und des Geistigen 166

I. Die Erkenntnis von der Seele 166
A. Die Lehre des hl. Thomas 166
1. Die menschliche Seele kennt sich selbst, ihre Fähigkeiten und Fertigkeiten mittelbar in ihren Akten 166
2. Wir haben nur eine analogische Erkenntnis der getrennten geistigen Substanzen 169
3. Was Thomas von der mit dem Körper verbundenen Seele verneint, lehrt er ausdrücklich von der getrennten Seele und den Engeln 171
B. Die Lehre Bonaventuras 171
1. Einführung 171
2. Die Argumente 179

Seite

a) Erster Beweis: Das Geistige liegt nicht im Sinnlichen, kann also aus diesem nicht abstrahiert werden 179
b) Bestätigung: Es gibt Dinge, welche ausschließlich mit dem Verstande erkannt werden 180
c) Zweiter Beweis: Die Seele ist dem Verstande unmittelbar gegenwärtig, wird also in ihrem Wesen erfaßt 180
d) Dritter Beweis: Es gibt eine dreifache Erkenntnis, per substantiam, per essentiam, per similitudinem 182
e) Vierter Beweis: Der tiefere Grund sind die Überreste des platonisch-augustinianischen Dualismus 183
f) Fünfter Beweis: Die Lehre Bonaventuras in ihrem historischen Rahmen: Alexander von Hales, Rupella, Matthäus von Aquasparta, Fr. Eustachius, Richard von Mediavilla, Roger Marston, John Peckham 185
3. Theologische Schwierigkeit und Bestätigung 187
4. Das Einkehren in sich selbst 193
5. Lösung einer Schwierigkeit 196
II. Die Erkenntnis des Geistigen 197

2 Kapitel. Die Erkenntnis in den rationes aeternae oder die Erleuchtungstheorie des hl. Bonaventura 200

Einführung 200
I. Die Lehre des hl. Thomas 202
II. Die Lehre Bonaventuras 205
A. Bonaventura stimmt nicht mit Thomas überein 205
B. Nähere Bestimmung der Lehre Bonaventuras 209
1. Der Adel der Erkenntnis, die Würde des Erkennenden 209
2. Das Abbild Gottes 211
3. Der tiefere Grund 213
4. Der Meister, der uns belehrt 217
5. Vier Einwürfe 218
6. Gesamtbild 221
III. Das Itinerarium mentis in Deum 226
IV. Die Lehre Bonaventuras in ihrer zeitlichen Einrahmung 234

3. Kapitel. Bonaventura und der Ontologismus 242

I. Bonaventuras stetige Lehre 242
II. Schwierigkeiten und Lösung derselben 249

4. Kapitel. Die Gottesbeweise in der Erkenntnislehre Bonaventuras . 254

Einführung 254
I. Eine Erkenntnis a priori, vor jeder Erfahrung ist in der Lehre Bonaventuras ausgeschlossen 255
II. Bonaventura lehrt, daß wir eine intuitive Erkenntnis von der Existenz Gottes haben 255
A. Es ist wahr in einem objektiven Sinne 256
1. Die Erkenntnis der Existenz Gottes ist dem Menschen angeboren 256
2. Alle Geschöpfe rufen mit kräftiger Stimme: Gott ist 257
B. Es ist wahr in subjektivem Sinn 258
1. Für den richtig denkenden Verstand ist die Wahrheit „Gott ist" ein per se notum 258
2. Bonaventura bestätigt dies durch die Übernahme der Texte des hl. Anselm 259
3. Der Verstand kann irren in bezug auf das „quid esse" Gottes, nicht jedoch in bezug auf das „an esse" 259
4. Das Zweifeln an der Existenz Gottes geschieht nur aus Unverstand. Dieser Zweifel ist frei und hat einen dreifachen Grund 260
5. Widerlegung der Meinung von P. Jeiler: Bonaventura stimme mit Thomas sachlich überein 261

Seite

III. Wir haben auch eine rationelle Erkenntnis von der Existenz Gottes . 264
A. Allgemeine Beweise 265
B. Die dreifache Beweisquelle: Außenwelt, Seele, rationes aeternae . 269
1. Die Erkenntnis Gottes aus der Außenwelt 269
2. Die Erkenntnis Gottes in seinem Abbild 271
3. Die Erkenntnis Gottes in den rationes aeternae 274

5. Kapitel. Die Erkenntnis der getrennten Seele 276

Die Lehre Bonaventuras; Übereinkunft und Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas von Aquin 276

Schluß 282

Namenregister 291

Sachregister. A. Die Lehre des hl. Bonaventura 294
B. Die Lehre des hl. Thomas 305

Literaturverzeichnis.

Aegidii Columnae, Venerabilis Patris, fundamentarii doctoris ordinis Eremit. S. Augustini generalis Magistri Defensorium seu Correctorium corruptorii librorum S. Thomae Aquinatis Angelici doctoris Ordinis Praedicatorum, postrema editio correcta. Neapoli apud Franciscum de Thoma 1644.

Augustinus, Opera omnia. Migne, P. L. 32—47.

Baeumker, Cl., Witelo. Ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. Münster 1908.

— Die europäische Philosophie des Mittelalters. Kultur und Gegenwart [3]. Leipzig 1923.

Balléa, L. C., Il mysticismo di S. Bonaventura studiato nelle sue antecedenze e nelle sue esplicazioni. Torino 1901.

Balthasar, K., Geschichte des Armutstreites im Franziskanerorden. Münsterberg 1911.

Baltus, U., L'idéalisme de St. Augustin et de St. Thomas d'Aquin. Revue bénédictine. 1898.

Barberiis a Castrophico Martinensio, Bart, de, Flores et fructus philosophici ex seraphico paradiso excerpti, seu cursus philosophici ad mentem sancti Bonaventurae. Lyon 1677.

Baron, H., Die Bedeutung der Phantasmen für die Entstehung der Begriffe bei Thomas von Aquin. Münster 1903.

Baroni, Alex., La scuola franciscana guidata dal suo serafico dottore San Bonaventura in conformità dei principii del dottore angelico San Tomaso nelle due questioni scolastiche sulla composizione dei corpi e sull' unione dell' anima intellettiva col corpo umano. Firenze 1886.

Baudunio, M. de, Paradisus philosophicus unius ac trium doctorum, angelici, seraphici, et subtilis, horumque conciliatoris. Marseille 1654.

Baur, L., Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Münster i. W. 1912.

— Die Lehre vom Naturrecht bei Bonaventura. Festgabe Baeumker. Münster 1913.

— Die Philosophie des Robert Großeteste. Münster i. W. 1917.

Baumgartner, Dr. M., Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. Münster 1893.

— Thomas von Aquin, i. Große Denker. Leipzig 1911.

— Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis. Festgabe Hertling. Freiburg i. B. 1913.

— Zum thomistischen Wahrheitsbegriff. Festgabe Baeumker. Münster 1913.

Becelaere, T. L. von, St. Thomas Philosophy of knowledge. Phil. Review. 1903.

Belmond, S., L'idée de création d'après Saint Bonaventure et Duns Scot. Etudes francisc. 1913.

Bernardi, V., Una questione interessantissima per la apologetica e per la teologia, ossia l' atto di fede e la dottrina di S. Tomaso, del B. Alberto M. e di S. Bonaventura. Torino 1912.

Bieno, Facina, S. Bonaventura Doctor Seraphicus Discipulorum S. Augustini alter Princeps. Venetiis 1904.

Bierbaum, M., Zur Methodik der Theologie des hl. Bonaventura. Katholik 1909.

— Alte und neue Innerlichkeit. Eine historisch-dogmatische Studie im Anschluß an Bonaventura. Theologie und Glaube, 1911.

Bithremieux, Chan. J., La science infuse du Christ d'après S. Bonaventure. Etudes Franciscaines XXXIV, 1922, p. 308—326.

Blanc, E., Une interprétation abusive de la doctrine de St. Thomas sur l'origine et la nature de nos connaissances. Pensées cont. 1913.

Bobba, R., Esame storico-critico della teoria delle ideeimagini, attribuita da Hauréau a S. Tomaso. Mem. acc. Torino 1908.

Bonaventurae, St., doctoris seraphici S. R. E. Episcopi Cardinalis opera omnia, 10 Volum 4, edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas. (Quaracchi) 1882—1902.

Borgognoni, D., Le Dottrine filosofiche di S. Bonaventura. Bologna 1882.

Borne, Fr. Crescentius v. d., O. F. M., De H. Bonaventura als Schrifttuurvorscher, Katholiek CLX 1922, p. 76—87.

Bourquard, L. C., Doctrine de la connaissance d'après S. Thomas d'Aquin. Angers 1877.

Boving, R., St. Bonaventura und der Grundgedanke der Disputa Raffaels. Franzisk. Studien 1914.

Boyer, Ch., S. J., L'idée de Vérité dans la philosophie de Saint Augustin. Paris 1921.

Božchković, P. Fr. Georgius, O. F. M., S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio. Dissertates inauguralis Balneis Marianis 1919.

Bram, C., Der hl. Bonaventura als Mystiker. Katholik LVIII 1887.

Braun, R., Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent. Freiburg (S.) 1916.

Brockhoff, J., Die Lehre des hl. Thomas von der Erkennbarkeit Gottes. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. 1890.

Carpenedulo, M. A. G. de, Summa totius philosophiae Aristotelicae ad mentem S. Bonaventurae. Romae 1634—36.

Castigatorium Egidii de Roma (Columna) in corruptorium librorum sancti Thome de Aquino a quodam emulo depravatorum. Argentine impressum in officina Martini Flach iunioris. Anno natalis Dñi 1501 sexto Idus Januarias.

Castroplanio, L. de, Seraphicus doctor Bonaventura in oecumenicis Catholicae Ecclesiae conciliis cum patribus dogmata definiens. Disquisitio historico-theologica. Romae 1874.

Civezza, M. de, Della vera filosofia e delle dottrine del ser. dottore San Bonaventura. Genova 1874.

Clope, Eusèbe, O. F. M., Saint Bonaventure. Paris 1922.

Costelloe, L., S. Bonaventure, the seraphic doctor. London 1911.

Couailhac, M., Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae conciliatrix. Paris 1897.

Daniels, A., O. S. B., Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im 13. Jahrhundert. Münster 1909.

— Wilhelm von Ware über das menschliche Erkennen. Ein Beitrag zur Geschichte des Kampfes zwischen dem Augustinismus und dem Aristotelismus im 13. Jahrhundert. Festgabe Baeumker. Münster i. W. 1913.

Dehove, H., Essai critique sur le réalisme thomiste comparé à l'idéalisme kantien. Lille 1897.

De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam Seraphici Doctoris S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum. Ad Aquas Claras 1883.

Delaunay, D., Sancti Thomae de origine idearum. Paris 1876.

Desbuts, B., De S. Bonaventure à Duns Scot. Ann. de phil. chrét. 1910.

Domański, Dr. B., Die Psychologie des Nemesius. Münster 1900.

Domet de Vorges, E., La perception et la psychologie thomiste. Paris 1892.

— L'objectivité de la connaissance intellectuelle d'après St. Thomas d'Aquin. Rev. néo-scol. 1896.

— De Kant à St. Thomas. Rev. de phil. 1909.

Donati, G. M., Teoria della connoscenza di S. Tomaso d'Aquino. Firenze 1911.

Dörholt, Der hl. Bonaventura und die thomistisch-molinistische Controverse. Jahrb. f. Philos. u. spec. Theol. 1897—98.

Dupont, A., La philosophie de St. Augustin. Extrait de la Revue cathol. Louvain 1881.

Durantel, J., Le retour à Dieu par l'intelligence et la volonté dans la philosophie de Saint Thomas. Paris 1918.

— St. Thomas et le Pseudo-Denis. Paris 1919.

Eberle, J., Die Ideenlehre Bonaventuras. Inaugural-Dissertation. Freiburg i. B. 1911.

Ehrle, T., S. J., Die neue Schule des hl. Bonaventura. Stimmen aus Maria-Laach. B. 25 anno 1883.

— Das Studium der Handschriften der mittelalterlichen Scholastik, mit besonderer Berücksichtigung der Schule des hl. Bonaventura. Zeitschr. f. kath. Theol. VII, 1883.

— Der Augustinianismus und Aristotelismus in der Scholastik gegen Ende des 13. Jahrhunderts. Archiv für Litt. u. Kirchengesch. des Mittelalters, V.

— Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschr. f. kathol. Theol. XXXVII, 1913.

Endres, J. A., Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Kempten und München 1908.

— Thomas von Aquin. Weltgeschichte in Charakterbildern. Mainz 1910.

— Des Alexanders von Hales Leben und psychologische Lehre. Philos. Jahrbuch 1888.

Espenberger, Dr. Joh. Nep., Die Philosophie des Petrus Lombardus. Münster 1901.

Evangelista a. S. Beato, Ord. S. P. Cap., St. Bonaventura scholae franciscanae magister praecellens. Disquisitio historico-philosophico-theologica. Turnhout 1888.

— Le Séraphin de l'école. Paris 1900.

Fabre, Défense de l'ontologisme contre les attaques récentes de quelques écrivains, qui se disent disciples de St. Thomas. Paris, Tournay 1862.

Fanna, F. de, Ratio collectionis operum ominum S. Bonaventurae. Augustae Taurinorum 1874.

Farges, Mgr. A., Théorie de la perception immédiate des sens externes d'après Aristote et Saint Thomas. Revue Thomiste 1919, p. 297—341.

Felder, Hilarin, Ord. Cap., Geschichte der wissenschaftlichen Studien im Franziskanerorden bis um die Mitte des 13. Jahrhunderts. Freiburg i. B. 1904.

Ferré, C. M., Saint Thomas of Aquin and ideology. London 1875. Französisch Paris 1876.
— Degli universali secondo la teoria rosminiana confrontata con la dottrina di San Tomaso d'Aquino. Casale 1880.
Fischer, Dr. J., Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. Münster 1911.
Franziskanische Studien. Festnummer zur Siebenhundertjahrfeier der Geburt des hl. Kirchenlehrers Bonaventura 1221—1921. Münster 1921.
Gasanuova, G., Cursus philosophicus, ad mentem S. Bonaventurae et Scoti. Madrid 1894.
Gardair, J., Philosophie de St. Thomas, la connaissance. Paris 1895.
Gass-Nitzsch, Bonaventura; in Realencyclopaedie für protestantische Theologie und Kirche. B. III. S. 282—287. Leipzig 1897.
Geyser, J., Wie erklärt Thomas von Aquin unsere Wahrnehmung der Außenwelt? Phil. Jahrb. 1899.
— Die Erkenntnislehre des Aristoteles. Münster i. W. 1917.
Gonzalez, Z., Estudios sobre la filosofia de S. Tomas [2]. Madrid 1864. Deutsch C. J. Nolte, Regensburg 1885.
— Historia de la filosofia [2]. Madrid 1886. Französisch G. de Pascal, Paris 1890.
Gottschick, J., Über die Versöhnungslehre Bonaventuras; in Zeitschr. f. Kirchengeschichte, Bd. 23, 1902.
Grabmann, M., Die Geschichte der scholastischen Methode. Freiburg i. Br. 1. Bd. 1909, 2. Bd. 1911.
— Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta, in Theologischen Studien der Leo-Gesellschaft. Wien 1906.
— Thomas von Aquin. Kempten und München [4] 1920. Holländisch Dr. J. Hoogveld. Utrecht 1914.
— Le „Correctorium Corruptorii" du dominicain Joannes Quidort de Paris. Rev. néo-scol. 1912.
— Der Gegenwartswert der geschichtlichen Erforschung der mittelalterlichen Philosophie. Akademische Antrittsvorlesung. Wien 1913.
— Einführung in die Summa Theologiae des hl. Thomas von Aquin. Freiburg i. Br. 1919.
— Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. Münster i. W. 1920.
Grégoire, P., Hegel et Saint Bonaventure. Etudes francisc. 1904.
Groot, J. V. De, Het leven van den H. Thomas van Aquino [2]. Utrecht 1907.
Grunwald, G., Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. Münster 1907.
Guardini, Dr. R., Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung. Düsseldorf 1921.
Guiachaoua, A propos des rapports entre la métaphysique thomiste et la théorie de la connaissance. Revue néo-scol. 1913.
Hauréau, B., Histoire de la philosophie scolastique. Paris 1880.
Heim, K., Das Gewißheitsproblem in der systematischen Theologie bis zu Schleiermacher. Leipzig 1911.
Hoffmans, Dr. Hadelin O. C., Une théorie intuitioniste de la connaissance au XIII[e] siècle. Revue néo-scol. 1906.
— La genèse des sensations d'après Roger Bacon. Revue néo-scol. 1908.
— La sensibilité et les modes de la connaissance sensible d'après Roger Bacon. Revue néo-scol. 1909.
Hollenberg, W. A., Studien zu Bonaventura. Berlin 1862.
Jansen, B., S. J., Die Erkenntnislehre Olivis. Berlin 1921.

Jeiler, J., Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des 13. Jahrhunderts. Der Katholik 1877.
— S. Bonaventurae principia de concursu Dei generali ad actiones causarum secundarum collecta et S. Thomae doctrina confirmata. Ad Aquas Claras 1897.
— Bonaventura, Kirchenlexikon [2] coll. 1017—27.
Jérome, P., Saint Bonaventure et la science humaine du Christ. Etudes Franciscaines XXXIII, 1921, p. 210—34; 317—343.
Joseph, J., Philosophische Studien zu Bonaventura. Berlin 1909.
Kälin, B., O. S. B., Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus. Barmen 1920.
Kaufmann, N., Die Erkenntnislehre des hl. Thomas von Aquin und ihre Bedeutung in der Gegenwart. Luzern 1892.
Kazubowski, R., Der wirkende Verstand nach Aristoteles und Thomas von Aquin. Divus Thomas 1920, S. 193—226.
Keicher, Dr. O., O. F. M.., Der intellectus agens bei Roger Bacon. Festgabe Baeumker. Münster i. W. 1913.
— Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens". Festgabe Hertling. Freiburg i. B. 1913.
Kleutgen, J., Die Philosophie der Vorzeit. B. I. Münster 1860.
— L'ontologismo e le sette Feri censurata della Sacra Inquisizione. Roma 1867.
— Verurteilung des Ontologismus durch den Hl. Stuhl. Beilagen zu den Werken über die Philosophie der Vorzeit, H. 1. Münster 1868.
— Von dem intellectus agens und den angeborenen Ideen. l. c. H. III. Münster 1875.
Krause, J., Bonaventurae de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa. Diss. inaug. Monasterii 1868.
— Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus. Paderborn 1888.
— Commentatio philosophica quomodo S. Bonaventura mundum non esse aeternum, sed tempore ortum demonstraverit. Braunsberg 1891.
— S. Bonaventuram in doctrina de rerum naturalium origine S. Augustinum secutum esse. Braunsberg 1894.
Krebs, E., Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. Münster 1906.
Künzle, St. Bonaventura und die moderne Ästhetik. Schweizer Rundschau 1906—7.
Lanna, O., La teoria della connoscenza di S. Tomaso d'Aquino. Firenze 1913.
Le Séraphin de l'école, études sur St. Bonaventure, extrait de la Revue des études francisc. Paris 1900.
Lemmens, H., Der hl. Bonaventura, Kardinal und Kirchenlehrer. Kempten und München 1909.
Leonissa, P. Josephus a, St. Bonaventura über die Heiligung der Gottesmutter. Jahrbuch für Philos. und spec. Theol. B. XIV. 1900, S. 341—350.
— Zur Mystik des hl. Bonaventura. Divus Thomas B. V. 1918, S. 215—254.
Lepidi, Examen philosophico-théol. de ontologismo. Lovanii 1874.
Liberatore, M., Della connoscenza intellettuale. Roma 1885. Deutsch von Franz, Mainz 1861. Französ. von Sudre, Tournai 1863.
Limbourg, M., Die Prädestinationslehre des hl. Bonaventura mit besonderer Berücksichtigung der Scholien in der neuen Gesamtausgabe. Zeitschr. für kath. Theol. 1892.

Longpré, E., P., La théologie mystique de S. Bonaventure. Archivum Franciscanum Historicum XIV (1921) 36—108.
Lutz, E., Die Ästhetik Bonaventuras nach den Quellen dargestellt. Festgabe Baeumker. Münster i. W. 1913.
— Die Pschologie Bonaventuras. Münster 1909.
Maggiani, V., De relatione scriptorum quorumdam S. Bonaventurae ad Bullam Exiit Nicolai III. Archiv. Franc. Hist. 1912.
Mandonnet, P., O. P., Siger de Brabant et l'averroisme latin[2]. Louvain 1908—11.
— Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des Sciences phil. et théol. T. VII. 1913.
Manser, G. M., O. P., Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrb. für Phil. u. spec. Theol. B. XXVI, 1912.
— Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV. Jahrhundert. l. c. B. XXVII, 1913.
— Die Geisteskrise des XIV. Jahrhunderts. Freiburg (S.) 1915.
Margerie, A. de, Essai sur la philosophie de St. Bonaventure. Paris 1885.
Martigné, P. de, La scholastique et les traditions franciscaines. Paris 1888.
Mausbach, J., Die Ästhetik des hl. Augustin. 2 Bde. Freiburg i. Br. 1909.
Parocchi, L. M., Del lume dell' intelletto secondo la dottrina dei S. S. dottori Agostino, Bonaventura e Tomaso d' Aquino, opposita al sistema del
Menaisson, G., La connaissance de Dieu chez S. Bonaventure. Revue de philos. 1910.
Merten, J., Über die Bedeutung der Erkenntnislehre des hl. Augustinus und des hl. Thomas von Aquin für den geschichtlichen Entwicklungsgang der Philosophie. Trier 1865.
Minges, Dr. P. Parth., Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. Münster 1908.
Neirone, B. de, Breviloquium philosophiae christianae . . . ex operibus divi Bonaventurae desumptum. Genuae 1881.
Olpensis, H., Cursus philosophicus ad mentem seraphici doctoris. Barcelona 1691.
* * * O. S. F., Die Lehre des hl. Bonaventura in betreff des Ontologismus. Der Katholik 1870. (Der Verf. ist P. J. Jeiler O. F. M.)
Otten, A., Allgemeine Erkenntnislehre des hl. Thomas. Paderborn 1882.
Ortoleva de Mistretta, L' ontologismo e la questione già inedita del serafico dottore San Bonaventura. Arcireale 1876.
Palhoriès, La théorie de l'intelligence chez St. Bonaventure. Revue des Sciences phil. et théol. 1912.
— La nature d'après S. Bonaventure. Revue néo-scol. 1912.
— Dieu dans la philosophie de S. Bonaventure. Revue de phil. néo-scol. 1912.
— Saint Bonaventure, in „La pensée chrétienne". Paris 1913.
Parocchi, L. M., Del lume dell'intelletto secondo la dottrina dei S. S. dottori Agostino, Bonaventura e Tomaso d'Aquino, opposita al sistema del soggettivismo. Torino 1881.
Picavet, Esquisse d'une histoire générale et comparée des philosophies médiévales. Paris 1905.
Portalié, E., Augustin Dictionnaire de théologie cath. Coll. 2268 u. f.
— Développement historique de l'Augustinisme. Dict. de théol. cath. coll. 2502 u. f.
Renz, O., Die Syntheresis nach dem hl. Thomas von Aquin. Münster 1911.
Richard, Jean, Etude sur le mysticisme spéculatif de St. Bonaventure. Heidelberg 1869.

Richard, Th., Philosophie du raisonnement dans la science d'après saint Thomas. Paris 1919.
Ritter, H., Geschichte der christlichen Philosophie. 12 Bde. Hamburg 1845.
Roland-Gosselin, M. D., Note sur la théorie thomiste de la Vérité. Rev. sciences phil. et théol. 1921, p. 222—234.
Rousselot, P., L'intellectualisme de S. Thomas. Paris 1908.
— Métaphysique thomiste et critique de la connaissance. Rev. néo-scol. 1910, 476—509.
Sassen, Dr. F. L. R., De theoria cognitionis Plotini cetero ejus systemati comparata. Sittardi (Holland) 1916.
Schmid, A. von, Die thomistische und scotistische Gewißheitslehre. Dillingen 1859.
Schmid, Al., Erkenntnislehre. 2. Bde. Freiburg i. Br. 1890.
Schneider, Art., Die Erkenntnispsychologie des Johann Salisbury. Festgabe Hertling. Freiburg i. Br. 1913.
Schneider, C. M., Natur, Vernunft, Gott. Abhandlung über die natürliche Erkenntnis Gottes nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1882.
Seeberg, R., Lehrbuch der Dogmengeschichte. III [3]. Leipzig 1913.
Sertillanges, A. D., L'idée générale de la connaissance dans Saint Thomas d'Aquin. Rev. des Sciences phil. u. théol. 1908.
— S. Thomas d'Aquin, in Collect. „Les grands philosophes", 2 Bde. Paris 1910.
Simar, Dr. Hub. Theoph., Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. 1. Teil: Die Franziskanerschule. Freiburg i. Br. 1885.
Smeets, E., Bonaventure (Saint) in Dict. de théol. cath. Coll. 962—982.
Spettmann, Dr. H., O. F. M., Joannis Pechami quaestiones tractantes de anima. Monasterii Guestfalorum 1918.
— Die Psychologie des Joannes Pecham. Münster i. W. 1919.
Sorrento, S. Bonaventura e la sua dottrina. Napoli 1890.
Stöckl, A., Geschichte der Philosophie des Mittelalters. 3 Bde. Mainz 1894.
— Grundriß der Geschichte der Philosophie [2]. Mainz 1911.
Storz, Dr. J., Die Philosophie des hl. Augustinus. Freiburg i. B. 1882.
Szabó, P. Sadoc, Die Autorität des heiligen Thomas von Aquin in der Theologie. Regensburg 1919.
Thaddeus, R. R., S. Bonaventure. London 1908.
Thomae Aquinatis, Sancti, opera omnia edit. Tretté et Maré, vol. 34, Paris Vivès 1871—1880.
— Opera omnia jussu impensaque Leonis XIII, edita 13 vol. Romae 1882.
Thomas Villanova, St. Bonaventura und das Papsttum. Bregenz 1902.
Ubaghs, G. C., Anthropologia Philosophicae Elementa. Lovanii 1848.
— De mente S. Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur. Lovanii 1860.
— Du Problème ontologique des universaux et de la véritable signification du réalisme [2]. Louvain 1861.
Ueberweg-Heinze, Geschichte der Philosophie, II [10]. Herausgegeben von Matthias Baumgartner, Berlin 1915.
Vacant, J. M. A., La théorie de la connaissance selon Saint Thomas d'Aquin et selon Duns Scot. Ann. de la phil. chrét. 1889.
— L'objet de l'entendement d'après Saint Thomas et d'áprés Duns Scot. Id. 1890.
Verweyen, J., Das Problem der Willensfreiheit in der Scholastik. Heidelberg 1909.

Vicenza, P. Anton Maria, Vita di S. Bonaventura dell' Ordine dei Minori, Vescovo, Cardinale e Dottore della Chiesa. Roma 1874. Deutsch P. Ignaz Jeiler, Paderborn 1874.
Wagner, F., Der Begriff des Guten und Bösen nach Thomas von Aquin und Bonaventura. Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol. 1912—13.
Werner, K., Der hl. Thomas von Aquin. Regensburg 1858.
— Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joannes Bonaventura. Wien 1876.
Willems, C., Die obersten Seins- und Denkgesetze nach Aristoteles und dem hl. Thomas von Aquin. Phil. Jahrb. 1901.
Willmann, O., Geschichte des Idealismus. 3 Bde. Braunschweig 1896.
Wulf, M., De, Histoire de la philosophie médiévale [4]. Louvain 1912.
Würsdörfer, Dr. Joseph, Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. Münster i. W. 1917.
Zieschè, K., Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. Philos. Jahrb. der Görres-Gesellschaft, Bd. 13. 1900.
— Die Naturlehre Bonaventuras. Promotionsschrift. Fulda 1908.
— Des hl. Bonaventura Lehre von der logisch-psychologischen Analyse der Glaubensakte. Breslau 1908.
— Verstand und Wille beim Glaubensakt. Jahrb. f. Phil. u. spec. Theol. Ergänzungsheft X. Paderborn 1909.
Zigliara, F. M., Osservazioni su alcune interpretazioni di G. C. Ubachs sull' ideologia di S. Tom. d' Aquino. Viterbo 1870.
— Della luce intellettuale e dell' ontologismo secondo la dottrina de' Santi Agostino, Bonaventura e Tomaso d' Aquino. 2 Bde. Roma 1874.
Zorzoli, E., La questione di S. Bonaventura „De cognitionis humanae suprema ratione" commentata e difesa contra le rosminiane interpretazioni di S. Casara. Torino 1890.

Erster Teil.
Die Erkenntnislehre Bonaventuras von der sichtbaren Welt.

Erstes (einleitendes) Kapitel.
Die Seele, ihr Verhältnis zum Körper und ihre Fähigkeiten[1].

Weit erhabener als der Körper ist im Menschen die geistige Seele, das edelste Geschöpf der Weisheit und Allmacht Gottes.

Die Seele gehört der Gattung der Substanz an und ist eine Substanz[2]. Sie ist lebend[3], und zwar nicht vergänglich wie die übrigen hinfälligen Wesen, sondern ihrer Natur gemäß ist sie unsterblich[4]. Denn sie ist nicht körperlich, sondern geistig und als solche ein Ebenbild Gottes[5]. Gerade weil sie von jeder quantitativen Materie frei gedacht werden muß, kann sie nicht aus einem Samen oder Keime hervorgebracht sein. Unmittelbar wird sie von Gott erschaffen und bei der Schöpfung dem Körper eingegossen[6]. Die andern Formen werden aus den

---

[1] Mit dieser kurzen Beschreibung der menschlichen Seele und ihres Verhältnisses zum Körper beabsichtigen wir nicht ein vollständiges Bild der Lehre Bonaventuras zu geben. Auch konstatieren wir nur mit einigen entsprechenden Texten, was Bonaventura tatsächlich an verschiedenen Stellen lehrt; wir üben aber keine Kritik, weil die Frage nicht unmittelbar zu unserer Materie gehört. Vgl. Karl Werner, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Joannes Bonaventura* (Wien 1876). — J. Krause, *Die Lehre des hl. Bonaventura über die Natur der körperlichen und geistigen Wesen und ihr Verhältnis zum Thomismus* (Paderborn 1888). — E. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras* (Münster 1909). — Martin Grabmann, *Thomas von Aquin.* Kempten und München[4] 1920. IV. Die Natur der menschlichen Seele. S. 102—14.

[2] Ergo proprie est substantia et recte in genere substantiae, sicut substantia prima, et angelus similiter. 2. *Sent.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 1 (B. 2. S. 48 a).

[3] Anima est in genere viventium. 1. *S.* d. 3, dub. 2 (B. 1. S. 94).

[4] Necesse fuit, animam rationalem immortali vita de sui natura esse viventem. *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227 a).

[5] Cum anima sit substantia spiritualis et imago Dei. 3. *S.* d. 1, a. 1, q. 1, f. 3 (B. 3. S. 9); vgl. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 42).

[6] Animae non seminantur, sed formatis corporibus a Deo creantur et creando infunduntur et infundendo producuntur. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 453 a); vgl. l. c. q. 2 (S. 449).

„rationes seminales“ hervorgebracht, und Bonaventura meint, der Philosoph stimme hier mit Augustin überein[7]. Die Seele ist darum vom menschlichen Körper in ihrem Dasein unabhängig[8].

Sie ist einfacher als alle andern Formen. Jedoch kann sie nur in gewisser Hinsicht einfach genannt werden, denn etwas kann auf zweifache Weise zusammengesetzt sein. Die Verbindung kann entweder aus substantiellen oder aus quantitativen Teilen bestehen. Mit Rücksicht auf die konstitutiven, substantiellen Teile ist die Seele nicht einfacher als die andern Formen; und aus solchen Teilen zusammengesetzt sein, besagt eine Vollendung und Vollkommenheit; dadurch bekommt ein Wesen das „per se“ sein. Dagegen ist sie einfacher als die andern Formen, insofern sie nicht aus quantitativen Teilen besteht, sie ist nämlich weder „per se“, noch „per accidens“, noch bezüglich der Substanz, noch in ihren Akten ausgedehnt[9].

Was die substantielle Zusammensetzung betrifft, so lehrt Bonaventura mit fast allen Augustinianern des 13. Jahrhunderts, daß die Seele aus einer Form (forma) und geistigen Materie (materia spiritualis) zusammengesetzt ist. Er stellt sich die Frage ex professo. Einige[10], sagt er, meinten, die Seele sei aus „ex quo est et quod est“ zusammengesetzt und so beschaffen, daß sie in und

---

[7] 2. *S.* d. 15, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 372—73); 2. *S.* d. 8, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 215).

[8] Quaedam spirituales sunt per separationem a materia corporali, ut animae. 1. *S.* d. 37, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 1. S. 643 b).

[9] Ipsa autem anima, cum sit rationalis, cum sit per se existens, aliquam compositionem habet, quam aliae formae non sunt natae per se habere, dum non sunt natae per se existere; nihilominus tamen ipsa anima simplicior aliis formis dici potest. — Est enim multiplex genus simplicitatis, secundum quod et multiplex est genus compositionis et partium. Sunt enim partes substantiales et sunt partes quantitativae, et compositio ex partibus substantialibus et compositio ex partibus quantitativis. Et sic simplex dicitur dupliciter: aut quod caret partibus constitutivis, aut quod caret partibus quantitativis. Quamvis igitur anima non sit aliis formis simplicior quantum ad partes constitutivas, quia tales partes habere spectat ad complementum et perfectionem; hoc enim facit, rem esse per se; simplicior tamen est quantum ad privationem partium quantitativarum. Ipsa enim nec habet extensionem per se nec habet extensionem per accidens, nec quantum ad substantiam nec quantum ad proprium actum. 2. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 5 (B. 2. S. 415).

[10] Bonaventura folgt also seinem geliebten Meister Alexander von Hales und bekämpft offenbar seinen andern Lehrer Johann von Rupella, der Gegner jeder Zusammensetzung von Materie und Form ist. Vgl. G. M. Manser O. P., *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theologie* XXVI, 1912, 295. Siehe auch: J. A. Endres, *Des Alexanders von Hales Leben und psychologische Lehre.* Philos. Jahrb. I, 1888, 203 ff.

durch sich selbst subsistiere (in se et per se subsistere). Das ist aber nicht genügend, wenn man nicht hinzufügt, daß es in ihr auch eine Zusammensetzung aus Materie und Form gibt. Es ist ja klar, daß die Seele leiden und wirken, von der einen in die andere Eigenschaft übergehen und in sich selbst subsistieren kann. Er meint, daß der Philosoph gleicher Ansicht sei [11].

Weil die vernünftige Seele dieses Etwas „hoc aliquid" ist und, ihrer Natur gemäß, subsistiert, leidet und handelt, bewegt und bewegt wird, so muß sie als Fundament ihrer Existenz ein materielles Prinzip, wodurch sie besteht (existere) und ein formelles, wodurch sie ist (esse), in sich haben. Von der Tierseele braucht man dies nicht anzunehmen, weil sie im Körper wurzelt (fundatur). Da also das Prinzip, wodurch das Geschöpf dauernd in sich selbst existiert, ein materielles Prinzip ist, muß man zugeben, daß die menschliche Seele notwendig eine Materie hat. Diese ist jedoch so erhaben, daß sie von dem Sein (esse) der Ausdehnung, der Beraubung (privatio) und des Vergehens unabhängig ist. Gerade darum wird sie geistige Materie genannt [12]. Die Seele wird also nicht durch den Körper als Einzelding bestimmt, sondern durch ihre eigenen Prinzipien, durch die Form und Materie, welche sie zu dem „hoc aliquid" machen [13].

---

[11] Quidam enim dixerunt, nullam animam, nec rationalem nec brutalem, habere materiam, quia spiritus sunt simplices; animam tamen rationalem dixerunt habere compositionem ex quo est et quod est, quia ipsa est hoc aliquid et nata est per se et in se existere. — Sed cum planum sit, animam rationalem posse pati et agere et mutari ab una proprietate in aliam et in se ipsa substistere; non videtur, quod illud sufficiat dicere, quod in ea sit tantum compositio ex quo est et quod est, nisi addatur esse in ea compositio materiae et formae. 2. S. d. 17, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 414 b). Vgl. Scholion B.2. S. 92—3. Vgl. Zieschè, *Die Naturlehre Bonaventuras* S. 31—44.

Dicendum, quod Philosophus removet ab intellectu materiam, secundum quod consideratur sub privatione et sub potentia ad transmutationem secundum esse; non removet materiam universaliter, immo ponit, cum dicit, quod in intellectu est natura, qua est facere, et qua est fieri. l. c. ad 2 (B. 2. S. 415).

[12] Et ideo est tertius modus dicendi, tenens medium inter utrumque, scilicet quod anima rationalis, cum sit hoc aliquid et per se nata subsistere et agere et pati, movere et moveri, quod habet intra se fundamentum suae existentiae et principium materiale, a quo habet existere, et formale, a quo habet esse. De brutali autem non oportet illud dicere, cum ipsa fundatur in corpore. Cum igitur principium, a quo est fixa existentia creaturae in se, sit principium materiale; concedendum est, animam humanam materiam habere. Illa autem materia sublevata est supra esse extensionis, et supra esse privationis et corruptionis, et ideo dicitur materia spiritualis. l. c. (B. 2. S. 414—15).

[13] Non tamen eius individuatio est a corpore, sed a propriis principiis, materia scilicet et forma sua, quas de se habet. 2. S. d. 18, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 2. S. 447). l. c. q. 3, f. 5 (S. 452).

Obwohl die Seele in und durch sich selbst subsistiert und ein „hoc aliquid" ist, so kann man doch nicht sagen, daß sie für sich, im strengsten Sinne des Wortes, eine vollständige Wesenheit bildet; sie ist nur ein Teil einer Wesenheit, und sie gehört nicht zu einer Gattung in der geraden Linie als Wesenheit oder Einzelding (individuum), sondern in der Seitenlinie, oder besser gesagt, durch Zurückführung wie ein Prinzip [14]. Sie kann für sich, weder insofern sie als abgesondert, noch insofern sie als mit dem Körper verbunden betrachtet wird, Person genannt werden. Nur das Coniunctum dieser Zwei bildet die Person [15]. Der Grund dieser Unvollkommenheit liegt darin, daß sie nicht unmitteilbares Sein hat [16] (defectus incommunicabilitatis).

Ihrer Natur und ihrem Wesen nach (essentialiter) hat die Seele eine Hinneigung und ein Streben zum Körper in sich [17], wie auch der Körper zu der Seele [18]; man kann sagen, gleichwie Form und Materie einen Trieb zu einander haben [19]. Die Seele ist ein Teil des Menschen, und weil ein Teil seine Vollständigkeit allein erlangt, insofern er im Ganzen ist, so hat die menschliche Seele nicht ihr vollständiges Sein, wenn sie nicht im Menschen als in einem Ganzen lebt [20].

In Wahrheit ist die Seele der erhabenste Teil des menschlichen Kompositums; sie ist die edelste Form, die in der Natur existiert [21].

---

[14] Anima non est species, sed speciei pars, nec est in genere secundum rectam lineam ut species vel individuum, sed a latere, vel magis per reductionem sicut principium. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 1 (B. 2. S. 48 a). Nam, proprie loquendo, potius est forma speciei sive pars formalis, quam species; extenso tamen nomine potest species appellari. l. c. (S. 48 b).

[15] Nec enim anima separata est persona. 3. *S.* d. 22, q. 1 (B. 3. S. 452 a). — 3. *S.* d. 5, a. 2, q. 3 (S. 136—37).

Anima rationalis, cum est unita carni, ut dicit Magister, non est persona. l. c., f. 3 (S. 136).

[16] Ergo ratione personae caret, cum corpori coniungitur ... hoc est ... propter defectum incommunicabilitatis. l. c. ad 3 (S. 137).

[17] Anima essentialiter inclinationem habet ad corpus. In *Hexaem.* coll. 7, nº. 5 (B. 5. S. 366).

[18] Mutuum habent appetitum et inclinationem mutuam. *Brev.* p. 7, c. 5 (B. 5. S. 286 b).

[19] Dependet tamen per appetitus sui inclinationem, quam habet ad ipsum, sicut forma ad materiam propriam. 2. *S.* d. 17, a. 1, q. 3, ad 4 (B. 2. S. 418).

[20] Item, pars suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in toto; ergo cum anima rationalis est pars hominis, suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in suo toto, scilicet in homine, ut pars. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, f. 3 (B. 2. S. 49). — 4. *S.* d. 43, a. 1, q. 1, f. 5 (B. 4. S. 883).

[21] Quae disposita sunt ad nobilissimam formam, quae est anima rationalis. *Brev.* p. 2, c. 4 (B. 5. S. 221 b).

Anima est nobilissima formarum omnium, et in anima stat appetitus totius naturae. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 50 b) — d. 18, a. 2, q. 1 (S. 446).

Sie ist nicht eine akzidentelle [22], sondern eine substantielle Form [23]. Diese wunderbare Verbindung von Seele und Leib [24] ist so intim, so vollkommen, daß diese zwei eine Wesenheit bilden [25]: den Menschen. Wie ist dieses möglich? Die Seele ist jedoch nicht nur als Form von der Materie, sondern auch wie das Geistige von dem Materiellen, das Ewige von dem Vergänglichen unterschieden [26].

Es ist wahr, der höchste Geist und der niedrigste Körper sind sehr weit voneinander entfernt; der niedrigste Geist und der höchste Körper befinden sich jedoch in der innigsten Annäherung [27]. Der menschliche Körper ist auf die möglichst edelste Weise zusammengesetzt und organisiert. Darum ist er bestimmt, durch die edelste Form oder Natur vervollkommnet zu werden. Dasjenige also, wodurch die Seele mit dem Körper vereinbar ist, bezieht sich auf etwas Wesentliches, was das edelste in der Seele ist. Mit Recht wird hiernach der wesentliche Unterschied zwischen Engeln und Menschen bestimmt [28].

Wie die Seele aus Materie und Form zusammengesetzt ist und doch ein Begehren hat, die körperliche Natur zu vervollkommnen, so strebt auch der organische Körper, aus Materie und Form bestehend (forma corporeitatis), nach einer Vereinigung mit der Seele [29]. Dem Thomisten ist es allerdings sehr schwer zu begreifen,

---

[22] Non dicit accidentalem. l. c. (S. 50 b).

[23] Anima est forma substantialis. l. c. (S. 50 b). 2. *S.* d. 1, p. 2, q. 1 (B. 2. S. 48) usw. cfr. Quaracchi B. 2. S. 624 Scholion, wo auf die wichtigsten Stellen hingewiesen wird.

[24] Spiritus et caro „miro amore nectuntur". 2. *S.* d. 1, p. 1, a. 2, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 27).

[25] Cum homo sit unum quid per essentiam. 2. *S.* d. 31, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 741 b).

Et huius ratio est unio animae et corporis ad unius tertii constitutionem, quod est unum per essentiam, et cui debetur propria operatio, secundum quod est unum. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 823 a). 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 1 (B. 2. S. 48) — q. 2, f. 2 (S. 49) — 3. *S.* d. 21, a. 1, q. 3, ad 1 (B. 3. S. 441) usw.

[26] Quia enim distat anima a corpore, et non solum sicut forma a materia, sed etiam sicut spirituale a corporali et sicut perpetuum a corruptibili. 2. *S.* d. 15, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 385 a).

[27] Quamvis supremum spiritus et infimum corporis multam habeant elongationem, tamen supremum corporis et infimum spiritus summam habent vicinitatem. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2—3 (B. 2. S. 42).

[28] Corpus enim humanum nobilissima complexione et organisatione, quae sit in natura, est organizatum et complexionatum; ideo non completur nec natum est compleri nisi nobilissima forma sive natura ... Illud ergo, quo anima est unibilis corpori, tale dicit quid essentiale respiciens, quod est nobilissimum in anima; et ita penes illud recte sumitur specifica differentia. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 50 b).

[29] Licet autem anima rationalis compositionem habeat ex materia et forma, appetitum tamen habet ad perficiendam corporalem naturam, sicut

wie die Seele, aus Materie und Form zusammengesetzt, und so zum Einzelding geworden, die substantielle Form der Materie werden kann, welche ebenfalls aus Materie und Form zusammengesetzt und so auch zum Einzelding geworden ist, so, daß sie beide zu einer Wesenheit werden. Diese Ansicht vertritt Bonaventura aber nicht allein, sondern sie beherrscht fast die ganze Augustinianische Schule des 13. Jahrhunderts.

Wenn also der Körper gebildet ist[30], wird die Seele als Form und entelechia, als Akt, als Komplement und Vervollkommnung, wie er so oft sagt, und endlich als hinreichender Beweger dieses organisierten Körpers erschaffen.

Die Seele ist die substantielle Form des Körpers, wie wir schon gesehen haben.

Sie ist Akt des Körpers[31], und als solcher wird sie Leben genannt[32]. Sie gibt dem menschlichen Körper nicht allein das vegetative, sondern auch das sensitive und das intellektuelle Leben. Diese sind nicht drei Substanzen, sondern nur drei Potenzen. — Zu Anfang des ersten Buches der Sentenzen zögert Bonaventura noch und verwirft die Lehre jener Augustinianer des 13. Jahrhunderts, welche drei Seelen vertraten, noch nicht entschieden; er meint sogar, es sei vielleicht möglich, daß sie nicht drei Potenzen, sondern drei Substanzen seien[33]. Im zweiten Buche der Sentenzen aber

---

corpus organicum ex materia et forma compositum est, et tamen habet appetitum ad suscipiendam animam. 2. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 6 (B. 2. S. 416). Vgl. Scholion B. 2. S. 322—23, auch Ziesché, *Die Naturlehre Bonaventuras* S. 53 f. Für die gleiche Lehre von Alexander von Hales Endres o. c. S. 212—14.

[30] Formatis corporibus a Deo creantur. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 453 a).

[31] Anima rationalis est actus et entelechia corporis humani. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1, f. 1 (B. 2. S. 445).

[32] Vel anima in se dicitur essentia, ut actus corporis vita, ut perfectibilis a Deo mens. 1. *S.* d. 3, dub. 2 (B. 1. S. 94).

[33] Fortassis rationabile, sensibile, vegetabile non accipiuntur a potentiis, sed a diversis naturis repertis in anima. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 3, ad 6 (B. 1. S. 87). Wilhelm de la Mare sagt in seinem correctorium fratris Thomae Art. 31 gegen I. q. 76, a. 3: „Ad primum ergo dicendum quod in uno corpore est una anima que corpus vivificat et ratione discernit; verum est scil. quod est una rationalis que totum complet et perficit. Sunt autem alie due, que sunt incomplete, que dant esse incompletum corpori humano, quod perficitur et completur adveniente anima rationali. Unde quod quidam dixerunt tres animas esse in homine loco distantes, unam in epate aliam in corde, aliam in cerebro. Forte eos movit quod anima actiones quas non potest exercere sine corpore facit mediantibus spiritibus; et ideo unam ponebant in epate, que per spiritus naturales facit operationes naturales. Et aliam in corde, que per spiritus vitales facit operationes vitales. Aliam in cerebro, que per spiritus animales facit operationes animales. Alii autem, qui ponebant duos spiritus tantum scil.

spricht er sich klar und absolut aus und schließt sich seinen Lehrern Alexander von Hales und Johann von Rupella an[34]. Es ist sehr vernunftgemäß, sagt er, im Menschen nur eine vervollkommende Substanz anzunehmen, und er beruft sich auf den Philosophen, auf Augustin und im allgemeinen auf die Theologen[35].

---

vitales et animales, tantum duas animas posuerunt unam in corde, aliam in cerebro, volentes eam que est in corde facere per spiritus vitales operationes vitales et etiam illas quas nos nunc dicimus naturales. Potest ergo dici quod non debent poni due anime eo modo quo isti posuerunt. Vel potest dici quod vegetativa, sensitiva et intellectiva sunt tres forme, que cum se habent secundum esse completum et incompletum, secundum potentiam et actum convenientes, quia ad essentialem unitatem, ideo eas plures animas nolunt dicere sed unam. Vel potest dici ad illud primum et forte melius, quod non concludit quod in homine sit tantum una forma substantialis sed tantum una anima quod plures concederent et de hoc non est modo questio. Adhuc potest dici quod liber ecclesiasticorum dogmatum totus est editus contra diversas hereses sicut patet inspicienti libri processum. Unde caput allegatum non intendit negare in homine animam vegetativam, sensitivam et intellectivam sive rationalem sicut philosophi posuerunt. Si enim hoc negare intendisset nusquam dixisset: neque tres animas in homine esse dicimus immo potius neque duas animas esse in homine dicimus. Unde dicendum quod intendebat negare duas animas in homine sicut heretici posuerunt. Forte Massabei de quibus Joas Damasc. libro de heresibus c. 48 dicit, quod inter multos errores eorum iste fuit unus, quod oportet homines possidere duas animas, unam commune omnibus, aliam superscelestem. Signum autem quod contra illam heresim dictum sit istud videtur esse quod c. 3 dicit, neque duas animas in homine esse dicimus. Sicut Jacobus et alii Syrorum scribunt. Damascenus autem de supra dicta heresi dicit: ita manifestata hac egritudine a Syria ejecti sunt, in Pamphiliam autem recesserunt.

Ad secundum dicendum quod quelibet istarum formarum dat aliquod esse, sed sicut prima forma est in potentia ad secundam completivam ipsius, ita esse quod dat prima forma est incompletum et in potentia ad esse completum. Pluralitas ergo formarum non est contra unitatem compositi essentialem nisi sint tales quod non se habent secundum esse incompletum et completum, ita quod non possint convenire ad aliquam unitatem essentialem." Wir zitieren aus dem „Castigatorium Egidii de Roma (Columna) in corruptorium librorum sancti Thome de Aquino a quodam emulo depravatorum. Argentine impressum in officina Martini Flach iunioris Anno natalis Dñi 1501 sexto Idus Ianuarias.

Für den oder die Verfasser dieses „castigatorium", oder „defensorium", oder „correctorium corruptorii" siehe Grabmann, *Le corruptorium corruptorii du Dominicain Joannes Quidort de Paris. Revue neo-scol. 1912.* — Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode. Zeitschrift für kathol. Theol. 1913.* — Mandonnet, *Premiers traveaux de polémique thomiste. Revue des sciences phil. et théol. 1913.*

[34] cfr. Endres a. c. S. 208—9; Manser a. c. S. 297.

[35] Doctores autem theologici dicunt, quod sensibilis et rationalis in homine eiusdem sunt substantiae et ab eodem principio habent educi in esse, videlicet a Creatore, pro eo quod in nobis non nominant diversas substantias, sed diversas potentias eiusdem substantiae, sicut Augustinus, ubi de hac

Als Vervollkommnung und Komplement des menschlichen Körpers zielt die Seele, der Substanz und Wesenheit nach, auf die Gleichmäßigkeit der Zusammenfügung, den Potenzen nach, auf die Verschiedenheit der Organe [36]. Die menschliche Seele vervollkommnet den Körper nicht nur in seinen sinnlichen Potenzen, denn der Körper des Menschen ist zu einer höhern Vollkommenheit bestimmt als zu einem „corpus brutale", sondern nach seinem Ganzen, d. h. nach dem Komplementum seiner Wesenheit und allen seinen Potenzen [37]. Wenn Leib und Seele in ein Wesen zu einem Dritten zusammengefügt sind, so haben sie auch ihre Fähigkeiten, insofern sie eins sind. Diese Fähigkeit ist nicht allein leben, noch fühlen oder bewegen, sondern auch diskursiv und intuitiv denken [38]. Darum ist das, wodurch die Seele den Körper vervollkommnet, dasjenige, wodurch die Seele v e r n ü n f t i g e Seele ist, welches auch das Prinzip der andern edlern Wirkungen ist. Sie vervollkommnet den Körper unmittelbar, gleichwie Form und Materie vereinigt werden [39]. Es ist allerdings wahr, daß wir nicht mittelst des Körpers denken, wie bei dem Fühlen, denn der Intellekt ist nicht an die Materie gebunden; solange er aber mit dem Körper verbunden ist, bleibt er in seiner Tätigkeit doch einigermaßen vom Körper abhängig. Wie der Körper günstig zusammengesetzt sein muß, damit die Seele ihn informieren kann und daher bei der Zerstörung der Vereinigung die Seele nicht länger im Körper bleiben kann, so ist ihre Verstandestätigkeit, solange sie mit dem Körper verbunden ist, nicht möglich ohne den Körper und eine gute Disposition des Körpers, dessen Vollkommenheit den Akt des Be-

---

materia loquitur, insinuat expresse. Et hoc idem valde est rationabile, ponere in homine unam substantiam perficientem, quae det ei vitam et sensum et intellectum. Nec repugnat illud verbis Philosophi, si recte intelligantur. 2. *S.* d. 31, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 742 a).

[36] Anima enim, ut est perfectio corporis, ratione suae substantiae vel essentiae respicit complexionis aequalitatem; ratione vero potentiarum respicit organorum diversitatem. 2. *S.* d. 26, q. 5 (B. 2. S. 643 a).

[37] Anima enim rationalis non tantum est perfectio corporis humani secundum potentias sensibiles, cum corpus humanum sit ordinatum ad nobiliorem perfectionem, quam sit corpus brutale, sed secundum se totam, hoc est, secundum complementum suae essentiae et suarum potentiarum universitatem. 3. *S.* d. 16, a. 2, q. 2 (B. 3. S. 354 a).

[38] Et huius ratio est unio animae et corporis ad unius tertii constitutionem, quod est unum per essentiam et cui debetur propria operatio, secundum quod est unum. Haec autem operatio non est vivere tantum nec sentire sive movere, sed ratiocinari et intelligere. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 623 a).

[39] Illud quo mediante anima perficit corpus humanum, est illud quo anima est anima rationalis, et quod etiam est principium aliarum nobilium operationum; sed perficit se ipsa, se ipsa enim anima perficit corpus, sicut forma se ipsa unitur materiae. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, ad 2—3 (B. 2. S. 50).

greifens beeinflußt; wie eine gute Disposition der Anwesenheit der Seele in dem Köper und dessen Vervollkommnung entspricht [40], so finden beide, Seele und Körper, ihre Vollkommenheit in der Vereinigung zu einer Wesenheit. Sowohl der eine Teil wie der andere erhalten ihre Vollendung als Teil des Ganzen im Menschen [41].

Die Form des Ganzen ist vollkommener als nur einer der Bestandteile, weil diese zur Form des Ganzen bestimmt sind. Darum ist die Form der Menschheit vollkommener als die Seele, welche Form ist [42]. In sich unterschieden bilden Seele und Leib zusammen eine Natur und Wesenheit [43].

Wie die Seele die Vervollkommnung für die Substanz ist, so ist sie auch der hinreichende Beweger der Potenzen [44].

---

[40] Dicitur autem anima sentire per corpus, et non intelligere per corpus ... Et propterea intellectus dicitur vis non alligata materiae et operationem hanc potest habere, cum sit separata a corpore; quamdiu autem est in corpore, non omnino intelligit praeter corpus. Sicut enim esse animae in corpore aliquo modo pendet ex corpore, quamvis non pendeat esse ipsius animae in se. — Ideo ad hoc, quod anima sit in corpore, necesse est, corpus debite complexionatum esse; et ad illius complexionis corruptionem contingit, animam amplius non esse in corpore — sic, quamdiu anima est in corpore, intelligere suum non est sine corpore et sine aliqua dispositione ex parte corporis, cuius actualitas communicat actui intelligendi, sicut congrua dispositio correspondebat existentiae animae in corpore et perfectioni eiusdem. 2. *S.* d. 25, p. 2, a. 1, q. 6 (B. 2. S. 623 a).

[41] Suum esse completum non habet, nisi secundum quod est in suo toto, scilicet in homine, ut pars. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 2, f. 3 (B. 2. S. 49).

[42] Item, perfectior est forma compositi quam aliqua pars, quia partes ordinantur ad formam compositi: ergo completior et perfectior est forma humanitatis quam ipsa forma, quae est anima. 4. *S.* d. 43, a. 1, q. 1, f. 5 (B. 4. S. 883).

[43] Licet caro et anima diversitatem habeant inter se, sunt tamen partes constituentes unum in essentia et natura. 3. *S.* d. 21, a. 1, q. 3, ad 1 (B. 3. S. 441).

[44] Anima est perfectio quantum ad substantiam, et motor quantum ad potentias. 4. *S.* d. 44, p. 1, a. 2, q. 2, ad 3 (B. 4. S. 914). — *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227). Est motor sufficiens. 1. *S.* d. 8, p. 2, q. 3 (B. 1. S. 171 b). Cum anima uniatur corpori ut perfectio et ut motor, quaedam sunt operationes, quae consequuntur ipsam animam in corpore ut est motor, quaedam, ut est perfectio; quaedam partim sic, et partim sic. Differenti autem modo exercet anima in corpore operationes, quae consequuntur ipsam ut motorem, et ut perfectionem. Nam operationes, quae consequuntur animam ut motorem, sic exercet per corpus, quod illas easdem exercet in corpus, quia non solum movet alia corpora, sed etiam corpus proprium. Operationes vero, quae consequuntur animam in corpore, ut est perfectio, sic exercet anima in corpore per corpus quod exercet eas cum corpore, sicut patet: anima clauso oculo corpus aliquod videre non potest. Tertias autem operationes exercet in corpore quasi utroque modo. Et ideo primae competunt animae, ut est hoc aliquid et motor differens a mobili, secundae vero, ut est forma iuncta materiae. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 221—222 a).

Die Seele ist als Form des ganzen Körpers im Ganzen, und als einfache Form ist sie nicht in diesem oder in jedem Teile des Körpers, und hat also keinen bestimmten Sitz; sie ist in allen Teilen unmittelbar gegenwärtig [45]. Obwohl die Seele ihrer Substanz nach einfach ist, so ist sie doch vielfältig in ihrer Wirkung und in ihren Kräften [46]. Bonaventura ist nicht, wie Thomas, der Ansicht, daß die Seele ausschließlich mittelst ihrer Fähigkeiten wirkt. Er meint, es sei nicht unmöglich, daß sie unmittelbar durch sich selbst wirken kann [47]. Der tiefste Grund für die Vielfältigkeit der seelischen Kräfte ist dieser: die Geschöpfe sind in ihren Kräften beschränkt und können also in ihrem Vermögen nicht vollkommen sein, wenn sie nicht mit einer Menge von Fähigkeiten ausgerüstet sind, aus deren Vereinigung ein vollkommenes Vermögen sich ergibt, weil die eine Fähigkeit den Defekt der andern ausfüllt. Man sieht dies am deutlichsten bei den Organen des menschlichen Körpers, welche gegenseitig voneinander abhängig sind und sich so gegenseitig vervollkommnen [48]. Darum kann man sagen, daß die Seele mit ihren Fähigkeiten zusammen ein Kräfte-Ganzes (totum potentiale) bildet; darum führt sie, wenn sie eingegossen wird, ihre Kräfte mit, und mit der Seele treten sie aus dem Körper aus [49]. Diese Fähigkeiten befinden sich gegenseitig zu den verschiedenen Organen wieder in einem gleichen Verhältnisse [50]. Die Kräfte der Seele — Bonaventura nennt sie an einer Stelle „Teile“ [51] — haben nur eines gemein: die Substanz der Seele selbst [52].

[45] 1. S. d. 8, p. 2, q. 3 (B. 1. S. 171—72). Vgl. die ganze quaestio.

[46] Item, anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu. 2. S. d. 17, a. 2, q. 1, f. 2 (B. 2. S. 419).

[47] Ad illud, quod obiicitur, quod est immediatum principium operandi; dicendum, quod illud non cogit necessario, ut videtur; forma enim substantialis per se posse agere videtur. 2. S. d. 13, a. 2, q. 2, ad 6 (B. 2. S. 322).

[48] Quoniam potentia creaturae arctata est, non potuit creatura habere posse perfectum, nisi esset in ea multitudo potentiarum, ex quarum collectione sive adunatione, una supplente defectum alterius, resultaret unum posse completum; sicut manifeste animadverti potest in organis humani corporis, quorum unumquodque indiget a virtute alterius adiuvari. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 8 (B. 2. S. 562).

[49] Anima est totum potentiale respectu suarum virium, et cum infunditur anima, simul secum portat suas potentias, et cum egreditur simul trahit. 3. S. d. 23, a. 2, q. 5 (B. 3. S. 498 a).

[50] Etsi anima non sit composita, immo simplex quantum ad substantiam, habet tamen multitudinem potentiarum, ratione quarum ad diversa organa comparatur. 4. S. d. 44, p. 1, a. 2, q. 1, ad 3 (B. 4. S. 914).

[51] Potentiae animae, quae sunt eius partes. l. c. p. 2, a. 3, q. 2, ad 6 (S. 935).

[52] Nihil unum est commune omnibus potentiis animae nisi eius substantia. 2. S. d. 31, a. 1, q. 2, ad opp. 8 (B. 2. S. 744). Continuantur ad unam substantiam. l. c. (S. 745).

Die Fähigkeiten der Seele werden von Bonaventura an verschiedenen Stellen seiner Werke auf die verschiedenste Weise eingeteilt. Bald redet er von zwei, dann von drei, vier bis zu sechs [53].

Wenn wir alles systematisch zusammensetzen, kommen wir zu folgendem Schema:

Anima.

Potentia vegetativa — potentia sensitiva — potentia rationalis.

Vegetativa,

generativa — nutritiva — augmentativa.

Sensitiva,

sensus exteriores	sensus interiores
habentur quinque	habentur quatuor.

[53] Siehe u. a. 1. *S.* (B. 1): d. 1, dub. 16 (S. 45) — d. 3, p. 2, a. 1, q. 2 (S. 83). 1. c. a. 2, q. 1, ad 1 (S. 89) — d. 28, dub. 1 (S. 504) — d. 43, dub. 3 (S. 760) — 2. *S.* (B. 2): d. 1, p. 2, a. 1, q. 2, ad 2 (S. 42) — d. 16, a. 2, q. 3, ad opp. 4 (S. 404) — 1. c. (S. 405) — d. 22, a. 1, q. 1 (S. 517) — d. 24, p. 1, a. 2, q. 1. (S. 560) — p. 2, dub. 3. (S. 587) — d. 25, p. 1, a. 1, q. 2, f. 1. (S. 595) — 1. c. (S. 596) — d. 26, a. 1, q. 5, f. 7 (S. 642) — d. 30, a. 3, q. 2 (S. 734—37) — d. 31, a. 1, q. 2, ad opp. 1 (S. 743) — d. 39, a. 1, q. 2 (S. 901—904) — 3. *S.* (B. 3): d. 2, a. 2, q. 2 (S. 47) — d. 23. dub. 4 (S. 503) — d. 27, dub. 4. (S. 618) — d. 37, a. 2, q. 1 (S. 822—23). 4. *S.* (B. 4): d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (S. 1045—47) — d. 14, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 (S. 325) — *Brev.* (B. 5) p. 2, c. 9 — c. 10 (S. 227—28) — c. 12 (S. 230) — p. 4, c. 2 (S. 242) — p. 5, c. 7 (S. 260). *Itiner. mentis in Deum* (B. 5) — c. 1, nº. 4 (S. 297), nº. 6 (S. 297) — c. 3, nº. 1, 5 (S. 303—5) — *De Red. art.* nº 3 (B. 5. S. 320) — In *Hexaem.* (B. 5) coll. 2 nº. 29 (S. 341) — Coll. 16, nº. 13 (S. 405) — Coll. 22, n. 35 (S. 442) — *De donis Spir. S. S.* (B. 5) — Coll. 8, nº. 13 (S. 496). — Der ausführliche Text ist dieser: Notandum est: quod multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere. Aliquando secundum naturam ipsarum potentiarum, ut cum dividuntur potentiae animae in vegetabilem, sensibilem et rationalem, vel ipsa rationalis in intellectivam et affectivam. — Aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem. — Aliquando secundum status, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum; intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. — Aliquando vero fit divisio potentiarum secundum aspectus, sicut dividitur potentia cognitiva in rationem, intellectum et intelligentiam, secundum quod aspicit ad inferius, ad par et ad superius. — Aliquando vero secundum actus, sicut fit divisio in inventivam et iudicativam; invenire enim et iudicare sunt actus potentiae cognitivae ad invicem ordinati. — Aliquando vero fit divisio potentiarum animae secundum modos movendi; et sic est illa, quae est per naturalem et deliberativam. —

Omnibus his modis diversitatis utuntur auctores in divisione potentiarum animae, et in solo primo modo dividendi attenditur proprie potentiarum diversificatio. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 566).

Rationalis,

intellectiva — affectiva.

Ambo habent diversos modos movendi:

naturalem — deliberativam.

Naturali correspondent:

intellectivae: conscientia naturalis,

affectivae: synderesis.

Affectiva,

concupiscibilis — irascibilis[54].

Intellectiva,

Memoria — ratio — intellectus — intelligentia,

ratio secundum quod aspicit ad inferius,

intellectus secundum quod aspicit ad par,

intelligentia secundum quod aspicit ad superius.

Ulterius habetur alia divisio:

1. ratio inferior et superior,
2. intellectus speculativus et practicus,
3. intellectus agens et possibilis.

Mit der vegetativen Seele haben wir uns hier nicht zu beschäftigen, noch auch mit dem vernünftigen affektiven Teil. Der Name „ratio", „intellectus" und „intelligentia" werden bei der Tätigkeit der Vernunft ihre Berücksichtigung finden, so daß uns die sensitive Seele, die drei letzten Benennungen und das Gedächtnis zu behandeln übrig bleiben.

---

[54] Man denke hier nicht an die ausschließlich niederen, sensitiven Kräfte, denn bei Bonaventura haben sie diese beschränkte Bedeutung nicht. So sagt er z. B.: „In nobis enim est duplex irascibilis et concupiscibilis, videlicet rationalis et sensibilis." 3. *S.* d. 33, q. 3, ad 1 (B. 3. S. 717).

„Per intellectivam autem discernit verum, refugit malum et appetit bonum: Verum quidem discernit per rationalem, malum repellit per irascibilem, bonum appetit per concupiscibilem." *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227 b). cfr. u. a. 1. *S.* d. 10, a. 1, q. 2, ad opp. 4 (B. 1. S. 197) — 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 2, ad 1 (B. 2. S. 597) — 3. *S.* d. 26, a. 2, q. 5 (B. 3. S. 579 b).

Zweites Kapitel.

Die sinnliche Wahrnehmung.

Ehe wir daran gehen, die eigentliche Frage nach der Intellekts-erkenntnis eingehend zu erörtern, wird es gut, ja in gewissem Sinne notwendig sein, die Lehre des hl. Bonaventura von der sinnlichen Wahrnehmung kurz und übersichtlich darzulegen, denn sie nimmt in seinem Lehrgebäude eine bedeutende Selle ein.

Im allgemeinen stellt er von vornherein fest, daß mit unserer Seele, die ja als unbeschriebenes Blatt (tabula rasa) geschaffen ist, der Körper verbunden werden mußte, damit sie vermittelst der verschiedenen Organe desselben zur Vollendung in den Wissenschaften gelangen könne [1].

In seinem „Itinerarium mentis in Deum“ lehrt er ausdrücklich, daß die ganze körperliche Welt in unserer Seele durch die Pforte der Sinne eintritt [2]. Ferner sagt er in seinem sermo 4: „Christus unus omnium Magister“: „Es ist zweifellos wahr, wie der Philosoph sagt, daß die Kenntnisse in uns entstehen durch die Sinne, das Gedächtnis und durch die Erfahrung“ [3]. Am stärksten drückt er sich aus, wenn er sagt: „Jede intellektuelle Erkenntnis fängt, der Natur unseres Verstandes gemäß, mit den Sinnen an, darum sagt der Philosoph, daß nichts in dem Verstande ist, was nicht erst in dem Sinne war“ [4]. Ja man könnte meinen, Thomas reden zu hören, wenn er behauptet, „daß wir ohne Phantasiebild nichts begreifen“ [5].

Bonaventura ist in seiner Lehre von der niedern Erkenntnis (ratio inferior), wie wir später sehen werden, ein ausgesprochener

---

[1] Cum anima humana creata sit „veluti tabula rasa“ datum est ei corpus habens organa multiplicia ut in illo possit perfici scientiis. 2. *S.* d. 1, p. 2, q. 2, ad 2, 3 (B. 2. S. 42).

[2] Et sic totus iste mundus introire habet in animam humanam per portas sensuum secundum tres operationes. *I. m. i. D.* C. 2, nº. 6. Vgl. nº. 4 (B. 5. S. 300).

[3] Indubitanter tamen verum est secundum quod dicit Philosophus, cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae. *Sermo 4* nº. 18 (B. 5. S. 572).

[4] „Omnis cognitio intellectiva, secundum naturam convenientem nostro intellectui, incipit a sensu propter quod etiam dicit Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu.“ 4. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 1 (B. 4. S. 234).

[5] Nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate. *Sermo* 4, nº. 18 (B. 5. S. 572). Vgl. den hl. Thomas, u. a. *Summa* I. q. 84, a. 7. „Respondeo dicendum, quod impossibile est intellectum nostrum, secundum praesentis vitae statum, quo passibili corpori coniungitur, aliquid intelligere in actu nisi convertendo se ad phantasmata.“

Peripatetiker[6]. Hier verläßt er die platonisch-augustinische Ansicht, welche auch im Zeitalter Bonaventuras ihre Verteidiger fand u. a. in Wilhelm von Auvergne[7] und Roger Bacon, daß nämlich die körperlichen Außendinge und Sinnesorgane und die von den ersteren auf die letzteren hervorgebrachten Eindrücke nur anregende, veranlassende Ursachen für die Entstehung und die Betätigung der Sinnesempfindungen und Phantasievorstellungen und um so mehr nur solche für die Entstehung und Betätigung aller Vernunfterkenntnisse sind[8].

Mit seinem Lehrer Alexander Hales und Matthäus von Aquasparta[9] und den übrigen Platonikern des 13. Jahrhunderts[10] schließt er sich hier der von den Aristotelikern Albert und Thomas vertretenen Ansicht an und legt besonderes Gewicht darauf, daß Plato mit Recht von Aristoteles kritisiert worden sei, weil er die Außenwelt verachtete[11].

I. Der Mensch ist aus Leib und Seele zusammengesetzt und zwar so, daß diese beiden eine Wesenheit und Person bilden. Er ist erschaffen, um vieles zu erkennen, sowohl die geistige als die sinn-

---

[6] *De Humanae cognitionis ratione. Anecdota quaedam. Seraphici doctoris Sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum.* Edita studio et cura P. P. Collegii a S. Bonaventura ad Claras Aquas. 1883. — *Dissertatio* nº. 2, 3. S. 5 - Al. Schmid, *Erkenntnislehre* I 439; J. Eberle, *Die Ideenlehre Bonaventuras* (Freiburg i. B. 1911), 83; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie Médiévale*[4], 376, n. 4.

[7] Cfr. M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne*, 32—33 und 58.

[8] B. Kälin O. S. B., *Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus* (Sarnen 1920), 8 ff.; Al. Schmid, *Erkenntnislehre* (Freiburg i. B. 1890), B. 1. Augustinus, S. 380; J. Storz, *Die Philosophie des hl. Augustinus* (Freiburg i. B.), 59. Bonaventura zitiert an einer Stelle den hl. Augustin: „Objectum exterius non agit in animam nec ipsam perficit, sed ipsa anima seipsam movet, occasione ab exteriori accepta, et informando seipsam magis agit in objectum, quam agatur ab ipso (in texto Musicae c. 5, n. 9). 2. S. d. 23, a. 2, q. 1 (B. 538 b). Thomas sagt in seiner *Summa* (I. q. 84, a. 6); zuerst in dem Artikel: „Et hanc opinionem (Platonis) tangere videtur Augustinus (Super Gen. ad litt. lib. XII, cap. 24, in med.), ubi dicit quod: corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in seipsa quod extrinsecus nuntiatur." In ad 2um: „Quia secundum Platonis opinionem vis imaginaria habet operationem quae est animae solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima."

[9] M. Grabmann, *Die phil. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta* (Wien 1906), 78—85.

[10] G. M. Manser O. P., *Johann von Rupella. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* B. 26. S. 290—324.

[11] Merito (Plato) reprehensus fuit ab Aristotele; quia, despecto mundo sensibili, totam certitudinem cognitionis reducere voluit ad illas ideas. *Sermo* 4, nº. 18 (B. 5. S. 572).

liche, äußere Welt. Darum ist sein Körper so fein organisiert und mit verschiedenen Organen ausgestattet, damit er mittelst dieser die verschiedenen Objekte erkennen könne [12].

Empfinden (sentire), lehrt Bonaventura, „heißt, das Bild, das sich in der Materie befindet, mittelst des körperlichen Organes ohne Materie aufnehmen“ [13]. An einer andern Stelle drückt er sich noch klarer aus: „Etwas wird wahrgenommen, wenn das Organ durch ein Bild (species) informiert wird und der Sinn sich zu diesem wendet“ [14].

Für den Empfindungsakt gibt es also drei Konprinzipien: die Sinne, das Organ und das Objekt.

A. Die Sinne.

Bei der Bestimmung des Verhältnisses der Sinne zu der Seele nimmt Bonaventura eine eigene, vermittelnde Stellung ein zwischen Augustin und Thomas. Augustin lehrte mit Plotin, daß die Seele unmittelbar ihre Akte setzt und die äußern Organe nur eine veranlassende Ursache für die Selbstbetätigung der Seele sind. Mit Aristoteles verlegt Thomas weder die sinnlichen Potenzen, noch die aktuelle Empfindung selbst in die Seele als Subjekt; dieses ist das Kompositum. Die Seele ist nur das Prinzip oder die Wurzel (sicut in principio vel in radice) [15].

Die Sinneserkenntnis, sagt Baeumker, erscheint nicht mehr, wie in der platonisch-augustinischen Psychologie, als ein rein geistiges Phänomen, das, wenn auch durch einen körperlichen Vorgang verursacht, doch als solches ausschließlich seinen Sitz in der Seelensubstanz hat. Sie ist für Thomas, wie für Aristoteles, Tätigkeit des zusammengesetzten menschlichen Ganzen, des beseelten Organismus [16].

Bonaventura wählt sich eine Mittelstellung aus und lehrt, daß die sinnlichen Potenzen der Seele als ihrem Subjekt angehören

---

[12] Cfr. Kapitel I. Quia homo conditus fuit, ut natus multa cognoscere, non solum cognitione intellectiva, sed etiam sensitiva; ideo debuit ei dari corpus multiforme, ut diversa organa diversitati sensuum deservirent ad diversa objecta cognoscenda. 2. S. d. 17, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 419 b).

[13] Sentire idem est, quod speciem existentem in materia praeter materiam mediante organo corporeo suscipere; et sic accipit Philosophus in sec. de Anima. 2. S. d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 4 (B. 2. S. 222).

[14] Res sentitur, cum organum specie formatur et intentio sensus super illam convertitur. 2. S. d. 8, p. 2, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 228 b).

[15] *Summa theol.* I. q. 77, a. 8. 4. S. d. 44, q. 3, a. 3. *Quaestio disputata de anima* a. 19.

[16] *Die europäische Philosophie des Mittelalters;* in: *Die Kultur der Gegenwart* I, 5^2 341.

und also in der Seele sind. Die aktuelle Wahrnehmung gehört dem Kompositum an [17].

Mit Recht unterscheidet er in der Wahrnehmung ein aktives und ein passives Element. Das aktive Element ist das Sinnesvermögen und dieses ist in der Seele (est ex parte animae); das passive Element ist das Organ [18]. Diese sind also, wie er auch an andern Stellen ausdrücklich lehrt, real verschieden. Solange die Seele mit dem Körper verbunden bleibt, teilt sie diesem ihre Tätigkeit oder Leistungskraft (operatio) mit [19], d. h. sie verbindet mit dem Organ eine Kraft (virtus), wodurch die Sinnesempfindungen stattfinden können, so daß der körperliche Sinn in seiner Vollkommenheit eine Resultante aus diesen beiden, Organ und Kraft, ist. Dieser passive Eindruck im Organ und dieses aktive Erkennen der Kraft, welche zwei Bonaventura immer als real unterschieden trennt, kann also nur vom Kompositum ausgesagt werden [20].

Thomas machte unmittelbar den Schluß: Wenn der Akt nur vom Kompositum ausgesagt werden kann, gilt das auch von der Potenz — „cujus actus ejus et potentia"; — also gehören die Sinne nur dem Kompositum zu, nicht aber der Seele als solcher. Bonaventura konnte sich noch nicht ganz von Augustin trennen und lehrte ausdrücklich — wie schon gesagt —, daß die Sinne ihrer Wesenheit nach der Seele angehören. Folgerichtig ist daher Bonaventura der Ansicht, daß die Sinne in der Seele bleiben, wenn sie vom Körper getrennt wird; denn, sagt er, dann verliert sie allein das passive Element, und darum kann kein Sinn einen Akt setzen, solange die Seele vom Körper getrennt bleibt. Man kann nicht sagen, daß die Sinne keinen Akt setzen können, weil sie in sich weniger perfekt sind (non propter imperfectionem sui in se), sondern weil sie das Organ für ihre Betätigung brauchen, gleichwie das Feuer nicht

---

[17] 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, f. 4 (B. 2. S. 221). 2. *S.* d. 41, a. 2, q. 3, ad opp. 2 (B. 2. S. 954). 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 1 (B. 4. S. 1045).

[18] 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 4, et corp. (B. 4. S. 1044—1047).

[19] Factum est ut anima, quamdiu est in carne, habeat potentias, secundum quas alligetur et communicet corpori operationem suam et in regendo sive verificando et in cognoscendo. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1047 a). l. c. f. 1 (S. 1045). 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, f. 4 (B. 2. S. 221). 2. *S.* d. 32, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 766 b). 2. *S.* d. 41, a. 2, q. 3, ad opp. 2 (B. 2. S. 954).

[20] Ad illud quod obiicitur quod (sensus) recipit et iudicat; dicendum, quod cum ista duo sunt in sensu, videlicet receptio et iudicium; receptio est principaliter ratione organi, sed iudicium ratione virtutis. In sensu autem corporeo sic est receptio in organo, quod est receptio pariter et in virtute; et sic est iudicium virtutis illius in organo, quod non praeter organum; et ideo tam receptio quam iudicium est totius coniuncti. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 7 (B. 2. S. 223). *De Red. art.* n°. 8 (B. 5. S. 322). 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 2, ad opp. 3 (B. 4. S. 1020). 1. *S.* d. 8, p. 2, q. 3, f. 3 (B. 1. S. 70).

aktuell brennen kann ohne Brennstoff [21]. In derselben quaestio wiederholt er es siebenmal, daß die Sinne in der getrennten Seele keinen Akt setzen können, weil ihnen das Organ fehlt [22]. Gleichfalls lehrt er auch, daß ein Blinder, der sein Auge verloren hat, die Fähigkeit zu sehen behält (potentia videndi) [23] „in anima caeci est potentia visiva“ [24]; denn seiner Wesenheit nach gehört der Gesichtssinn der Seele an und verläßt die Seele nie, für den Gebrauch aber erfordert er ein gut disponiertes Organ und ein erleuchtetes Medium [25].

Diese Ansicht wurde von Thomas ausdrücklich als falsch verworfen: „Et sic falsum est quod quidam dicunt hujusmodi potentias in anima remanere etiam corpore corrupto“ [26]. Möglicherweise deutete er hier auf Bonaventura hin.

B. Das Verhältnis zu den Organen.

Wie schon gesagt, ist der Sinn in seiner Tätigkeit abhängig vom Körper und von dem Organ: er ist an beide gebunden [27]. Und jeder einzelne Sinn, sowohl äußere wie innere, verlangt ein bestimmtes Organ [28], so daß man sagen muß, daß die Sinne eigentlich

---

[21] 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 4. S. 1045).

[22] U. a. Iam non erit operatio sensus. f. 1. ergo cessante organo non habet operationem. f. 2. ergo cessat omnis eius operatio. f. 3.

Ergo cum post separationem sit activa sine passiva, et sine his duobus inpossibile est potentiam cognitivam fieri in actu. f. 4. Corpore corrupto . . . nihil operatur per potentias, quae respiciant sensibilem — corp. Quando anima amittit corpus, amittit passivam respectu actus sentiendi, ideo impossibile est, ut aliquo sensu utatur sive interiori sive exteriori, quamdiu est separata — corp.

Per potentias sensitivas nihil potest operari (anima separata) sicut nec per vegetativas, quoniam dependent ab organo corporali, sicut manifestum est intuenti — corp. Vgl. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 623 a). Wenn der hl. Bonaventura 1. *S.* d. 1, a. 3, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 39) lehrt: „Sensus potest corrumpi, intellectus autem non. Cuius ratio est quia sensus dependet ab organo“, kann man dies also nicht so verstehen, daß der Sinn schlechthin aufhört zu sein, sondern nur dem passiven Teile nach, wie wir sahen, daß er in 4. S. lehrt. Vgl. Kap. I S. 4.

[23] 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 3 (B. 4. S. 1045).

[24] 4. *S.* d. 19, a. 2, q. 2, ad 1 (B. 4. S. 506).

[25] Respondeo dicendum, quod sicut de potentia visiva est loqui dupliciter: vel quantum ad essentiam, vel quantum ad usum, et quantum ad essentiam fundatur haec potentia radicaliter in anima, nec animam deserit unquam; quantum ad usum vero exigit organum bene dispositum et medium illuminatum. 4. *S.* d. 19, a. 2, q. 2 (B. 4. S. 506 a).

[26] *Summa* I. q. 77. a. 8.

[27] 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 623 a). 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 7 (B. 2. S. 223). 4. *S.* d. 19, a. 2 q. 2 (B. 4. S. 506 a).

[28] Sensus sive interior, sive exterior, est potentia egens organo determinato: ergo est potentia alligata organo; ergo cessante organo non habet operationem. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, f. 1 et corp. (B. 4. S. 1045). 2. *S.* d. 17, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 419 b). 4. *S.* d. 23, a. 2, q. 3 (B. 4. S. 599 b).

nur zum Empfinden fähig sind (posse sentire), wenn sie mit einem gut disponierten Organ verbunden sind[29]. Umgekehrt sind die Organe ohne Sinn unnütz[30]; darum lehrt Bonaventura, daß es der Sinn sei, „quo mediante sensificantur organa corporalia“[31]. Der wirkliche Grund, warum die Sinne von einem Organe abhängig sind, ist nach Bonaventura dieser: In jeder Natur unterscheiden wir das „quo est fieri“ und das „quo est facere“; so auch bei jeder Erkenntnis. Da nun die Potenzen in aktive und passive unterschieden werden, folgt notwendigerweise, daß sie verschieden sind. Je höher die Einfachheit und Geistigkeit, desto weniger unterscheiden sich die Potenzen; und umgekehrt, je geringer die Einfachheit und Geistigkeit, desto mehr unterscheiden sie sich. Die intellektive Potenz enthält, weil sie in höherem Grade spirituell und abstrakt ist, das aktive und passive Element in sich. Bei den sensitiven Potenzen hingegen, weil sie nicht so (minus) unkörperlich sind, ist die aktive Potenz in der Seele und die passive im Organ enthalten. Weil nun der Sinn nicht ohne actio und passio ist, wird seine Tätigkeit vom Kompositum ausgesagt[32]. Und weil das aktive Element seine Wirkung nicht setzt ohne das passive, so ist es unmöglch, daß die Seele, wenn sie den Körper und damit das passive Element verliert, einen der Sinne betätigen kann, solange sie geschieden bleibt.

Bonaventura lehrt hier gerade das Gegenteil von Thomas, der ausdrücklich betont, daß der passive und aktive Intellekt zwei reell unterschiedene Potenzen sind und dagegen den Sinn nicht vom Organ trennt; denn der Sinn ist mit dem Organ verbunden, sie sind realiter eins, insofern die Seele das Organ nicht als Körperding, sondern als Sinneswerkzeug (Organ) aktuiert.

C. Das Objekt der Sinne ist die äußere Körperwelt „totus mundus sensibilis“[33]. Sie wird von Bonaventura „umbra, via, vestigium, liber scriptus forinsecus[34], vestigium quod est corporale et extra nos[35], lumen exterius[36] genannt.

Die sinnliche Wahrnehmung bezeichnet er als „lumen inferius“, weil sie mit dem Niedern anfängt und durch das

---

[29] Posse sentire est ex coniunctione potentiae cum organo bene disposito. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1 (B. 4. S. 1018 a).

[30] Organa sentiendi sine sensu sunt inutilia. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad opp. 2 (B. 2 S. 221).

[31] 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad opp. 4 (B. 2. S. 221).

[32] 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1045).

[33] *I. m. i. D.* c. 2, nº. 4 (B. 5. S. 300).

[34] *In Haxaem.* coll. 12, nº. 8 (B. 5. S. 385).

[35] *I. m. i. D.* c. 1, nº. 2 (B. 5. S. 297).

[36] *De donis S. S.* coll. 8. nº. 12 (B. 5. S. 496).

körperliche Licht empfunden wird [37]. Genauer gesagt ist das eigentliche Objekt der sinnlichen Wahrnehmung das Partikulare, das Konkrete an den Körpern [38], während das Allgemeine das Objekt der Vernunft ist [39].

Die sinnliche Welt ist auch ausschließlich [40] das Objekt der Sinne, sodaß diese sich nie zur Erkenntnis des Geistigen erheben können [41].

Das passive Bindeglied zwischen dieser äußern Welt und den Sinnen ist das Organ [42].

In der Wahrnehmung streben die Sinne nach dem, was außer ihnen liegt [43]. Die Außenwelt selber bietet sich den Sinnen an. Es ist aber klar, daß sie nicht ihrer Substanz nach in die Sinne eintreten kann [44]; dieses geschieht durch eine gewisse Abstraktion [45] mittelst einer species oder similitudo.

Diese similitudo wird nach Bonaventura erst in dem Medium hervorgerufen; vom Medium in das Organ übertragen; vom äußern Organ in das innere, und von diesem schließlich in das Wahrnehmungsvermögen (apprehensiva potentia) [46].

---

[37] *De Red. art.* nº. 3 (B. 5. S. 320). [38] 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 504 b).

[39] 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 689). Diese Unterscheidung hat in der Geschichte der Philosophie eine sehr große Bedeutung. Es ist eines der großen Verdienste des hl. Bonaventura, daß er in seiner Erkenntnislehre so entschieden mit Thomas diese Ansicht vertreten hat, obwohl er besonders die Abstraktion des Universalen aus dem von den Sinnen Gegebenen der thomistischen Schule nicht bis zur letzten Konsequenz durchgeführt hat. Wir werden dieses später des näheren sehen, wo wir auch den klaren, durchschlagenden Text von d. 39 ausführlich erklären werden. Vgl. 2. *S.* d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad opp. 5 (B. 2. S. 105). 2. *S.* d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad 5 (B. 2. S. 107).

[40] Tota versatur circa cognitionem sensibilium. *De Red. art.* nº. 8 (B. 5. S. 322). Vgl. *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 (B. 5. S. 49 b).

[41] Sensus, qui est perceptivus sensibilis, nunquam elevatur ad cognitionem intelligibilis creati. 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad opp. 2 (B. 1. S. 68). 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad 2 (B. 1. S. 69). Vgl. 2. S. d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, f. 2 (B. 2. S. 118). 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1. arg. pro Iª parte 3 (B. 4. S. 1019). 4. *S.* d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, ad opp. 1 (B. 4. S. 280).

[42] Sensus est operatio animae in corpore secundum conformitatem organi ad obiectum. 2. *S.* d. 15, a. 1, q. 2, f. 1 (B. 2. S. 377). Necesse est, quod (sensus) praeter se habeat passibilem. Sed hoc non est nisi organum corporale, quod recipit ad hoc, quod homo cognoscat. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 4 (B. 4. S. 1044). Vgl. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 7 (B. 2. S. 223).

[43] 1. *S.* d. 1, a. 3, q. 1, ad 2 (B. 1. S. 39). 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 1 (B. 2. S. 593). [44] *I. m. i. D.* c. 2. nº. 4 (B. 5. S. 300).

[45] Licet sit ibi aliqua abstractio; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu. 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 504 a). Vgl. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 4 (B. 2. S. 222). *De Red. art.* nº. 8 (B. 5. S. 322).

[46] *I. m. i. D.* c. 2. n. 4 (B. 5. S. 300). *De Red. art.* nº. 8 (B. 5, S. 322). Über die Ansicht des hl. Thomas betreffs der im Medium hervorgerufenen species siehe Gonzales, *Die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* B. 3. I. Kap. S. 6—11,

In seiner Schrift „De reductione artium ad Theologiam" drückt er sich noch klarer aus. Kein einziges sensibile bewegt die potentia cognitiva ohne ein Bild, welches vom Objekt ausgeht. Diese similitudo bringt aber den Akt der Empfindung nicht hervor, wenn sie nicht mit dem Organ und dem Sinn verbunden wird[47]. Es ist auch nicht genug, daß das Bild sich mit dem Organ verbindet; es geht erst dann die Wahrnehmung vor sich, wenn der Sinn seine Aufmerksamkeit darauf richtet[48]. Mittelst dieser species nehme ich das Objekt wahr[49] und zwar nicht mittelbar, sondern unmittelbar. Denn der Sinn nimmt weder sich selber, noch sein Organ, sondern allein das Objekt wahr und erfreut sich allein an dem Objekt[50]. Wenn wir dabei bedenken, daß der Akt des Sinnes sich nur auf die empfangene species erstreckt[51], also nichts in den Sinnen sich befindet, was nicht draußen in den Dingen sich vorfindet, daß die äußern Sinne die innern benachrichtigen, wie Bonaventura sagt[52], und nichts von der (niedern) Vernunft erkannt wird, wie wir später sehen werden, was nicht aus den Sinnen stammt[53], so haben wir hier das Fundament, die Grundlage für die Beweisführung der Objektivität der Sinneswahrnehmung und der (niedern) Vernunft, wie sie von den Scholastikern und besonders von Thomas auf dem ganzen intellektuellen Gebiet durchgeführt wurde. Dieses ist nicht das geringste Verdienst des hl. Bonaventura.

Man muß also nach diesem Argument annehmen, daß die Sinneswahrnehmung einen objektiven Wert hat und objektiv wahr ist; natürlich nicht schlechthin, sondern „quantum est de natura sua", d. h. unter den notwendigen Bedingungen, der guten

---

[47] nº. 8 (B. 5. S. 322).

[48] l. c. Vgl. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 7 (B. 2. S. 223). 3. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 3, S. 367).

[49] *De Red. art.* nº. 8 (B. 5. S. 322).

[50] Sensus non cognoscit se nec organum nec quod supra se est: ergo cum solum obiectum cognoscat, delectatur in obiecto. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a 3, q. 1. arg. pro Iª parte 3 (B. 4. S. 1018).

[51] Sensus, cum iudicet secundum similitudinem receptam. 2. *S.* d. 8, p. 2, q. 3, ad opp. 3 (B. 2. S. 228).

[52] Sensus carnis nuntiat sensui interiori. *I. m. i. D.* c. 1. nº. 10 (B. 5. S. 298).

[53] Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu: nihil autem est in sensu, quod non fuerit in re extra. 3. *S.* d. 37. dub. 1 (B. 3. S. 829). Speculatio, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem. Brev. p. 5, c. 6, coroll. 1 (B. 5. S. 260) *De Red. art.* nº. 1 (B. 5. S. 319). Virtutes sensitivae ipsi virtuti intellectivae immediate subministrant. 2. *S.* d. 19, a. 1, q. 1, ad 6 (B. 2. S. 461). Vgl. *I. m. i. D.* c. 1. nº. 10 (B. 5. S. 298). 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6, sol. 2 (B. 2. S. 622).

Disposition des Organs [54], was er so oft hervorhebt, des Mediums und des Objektes. Dabei kann nur die Rede sein von dem eigentlichen Objekt der einzelnen Sinne, wie wir des nähern sehen werden [55]. Es sei hier mit Bonaventura noch bemerkt, daß das Objekt der Sinne im allgemeinen nur die Akzidenzien sind, weil alle Objekte der Sinne unter die tertia species qualitatis fallen [56].

Die Sinne sind zweifacher Art: die äußern und die innern [57].

II. Die äußern Sinne.

An verschiedenen Stellen lehrt Bonaventura, daß die äußern Sinne fünf sind, den fünf Grundkörpern entsprechend [58]. Sie sind die fünf Pforten, durch welche die ganze Außenwelt in uns eintritt [59], sowohl die einfachen als die zusammengesetzten und die aus der Mischung dieser beiden sich ergebenden Körper [60].

Daß es nur fünf Sinne gibt, nicht mehr und nicht weniger, beweist er mit den folgenden Argumenten. Schon in seinem Breviloquium [61] hat er die Fünfzahl der Sinne hervorgehoben, entsprechend den fünf „corpora mundi sensibilia". In seinem „De

---

[54] Vgl. u. a. 4. *S.* d. 19, a. 2, q. 2 (B. 4. S. 506 a). 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1 (B. 4. S. 1018 a).

[55] Ad illud quod obiicitur, quod sensus non errat circa proprium obiectum; dicendum quod hoc intelligitur, quantum est de sui natura, salva scilicet media dispositione organi medii et obiecti. 2. *S.* d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, ad 1 (B. 2. S. 229).

[56] Nihil est per se obiectum sensus nisi accidens, quia omne obiectum sensus ponitur in tertia specie qualitatis. 2. *S.* d. 13, a. 2, q. 2, ad opp. 2 (B. 2. S. 319). 2. *S.* d. 13, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 328 b). 2. *S.* d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad opp. 5 (B. 2. S. 105).

[57] Vgl. u. a. *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227). 3. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 3. S. 367). 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 504). *In Hexaem.* coll. 22. nº. 35 (B. 5. S. 442). *I. m. i. D.* c. 1, nº. 6 (B. 5. S. 297). 4. *S.* d. 12, p. 1, dub. 1 (B. 4. S. 286). 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 2 (B. 4. S. 1045).

[58] Apprehendit quidem per sensitivam exteriorem quinque partitam secundum correspondentiam ad quinque mundi corpora principalia. *Brev.* p. 2. c. 9 (B. 5. S. 227). Zwei Codices der Münchener Staatsbibliothek Clm. 2649 und Clm. 13 102 fügen, dieses erklärend, hinzu: Terra correspondet tactui, aqua gustui, aër auditui, ignis (vapor) odoratui, quinta essentia sive quintum corpus, quod comprehendit totam luminosam naturam cum orbibus et sphaeris suis sursum ab elemento ignis usque ad caelum empyreum inclusive correspondent visui. Ausgabe von Quaracchi. B. 5. S. 227, Note 5. Siehe den Text von Augustin in Quar. B. 2. S. 319, Note 8. Cfr. 4. *S.* d. 23, a. 2, q. 3 (B. 4. S. 599 b). *Brev.* p. 6. c. 9 (B. 5. S. 277 b).

[59] Notandum igitur, quod iste mundus qui dicitur macrocosmos, intrat ad animam nostram, quae dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum. *I. m. i. D.* c. 2. nº. 2 (B. 5. S. 300). Homo igitur, qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo sensibili, in animam ipsius. 1. c. nº. 3 (B. 5. S. 300). Vgl. auch *De Red. art.* nº. 3 (B. 5. S. 320).

[60] *I. m. i. D.* c. 2. n. 3 (B. 5. S. 300). [61] Vgl. Note 58.

reductione artium ad Theologiam" fügt er ein Argument des hl. Augustinus hinzu. Daß es nur fünf Sinne gibt, beweist Augustin aus an der Natur des Lichtes in den Elementen mit dem folgenden interessanten Argument[62]: „Das Licht, das den Unterschied der Körper klar macht, ist entweder in seiner vollen Reinheit, und dann haben wir den Gesichtssinn, oder es vermischt sich mit der Luft, und so ergibt sich das Gehör, oder mit dem Dunst, und so folgt der Geruchssinn, oder mit der Flüssigkeit, und so entsteht der Geschmack, oder mit der ‚terrae grossities', und wir haben den Tastsinn. Außer diesem gibt es noch ein Argument für die Fünfzahl der Sinne, sagt Bonaventura, aber Augustin approbiert das eben Angeführte; denn dieses scheint auch vernünftig, weil hier auf alles, was sich „ex parte objecti, organi et medii" entspricht, Gewicht gelegt wird. Es hat nämlich der „spiritus sensibilis" die Natur des Lichtes und ist darum besonders stark in den Nerven, deren Natur klar und durchdringlich ist. In diesen fünf Sinnen wird das Licht vervielfacht, je nach seiner höhern und niedern Vermischung mit den andern Elementen. Da es nun fünf einfache Körper gibt, nämlich die vier Elemente und die fünfte Essenz, damit der Mensch alle körperlichen Formen wahrnehmen kann, hat er fünf Sinne, die diesen entsprechen, denn ohne Übereinstimmung des Organs und des Objekts ist eine Wahrnehmung unmöglich, denn der Sinn hat eine eigene und bestimmte Natur[63].

Weil jeder Sinn seine eigene, bestimmte (determinata) Natur hat, entsprechen den fünf Sinnen fünf Organe, nämlich der Mund, die Augen, die Nase, die Ohren und die Hände[64].

---

[62] In tertio *super Genesi* caput 4. u. 5, n. 6 u. 7.

[63] Quorum sufficientiam sumit Augustinus secundum naturam luminis elementorum in tertio super Genesi hoc modo: quia lumen sive lux faciens ad distinctionem rerum corporearum aut est in suae proprietatis eminentia et quadam puritate, et sic est sensus visus; aut cominiscetur aëri, et sic est auditus; aut vapori, et sic est odoratus; aut humori, et sic est gustus; aut „terrae grossitiei" et sic est tactus. Spiritus enim sensibilis naturam luminis habet, unde in nervis viget, quorum natura est clara et pervia; et in istis quinque sensibus multiplicatur secundum maiorem et minorem depurationem. Itaque cum quinque sint corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia; ut homo omnes formas corporeas posset percipere, quinque sensus habet illis correspondentes; quia nulla fit apprehensio nisi per aliquam similitudinem et convenientiam organi et obiecti, pro eo quod sensus est natura determinata. *De Red. art.* n. 3 (B. 5. S. 320). Die Quaracchi leiten in einer Note (6) B. 5. S. 320 diese Argumentation von Alexander von Hales her *Summa* p. 2, q. 66, m. 3, und von Johannes a Rupella, *Summa de Anima* p. 2, c. 19. „Iidem auctores alium modum afferunt scilicet secundum modum sentiendi, qui vel secundum approximationem sensibilium (et sic est sensus tactus et gustus) vel secundum distantiam (sic est sensus visus, auditus et odoratus). Vgl. Thomas, *S. th.* I. q. 78, a. 3.

[64] Quia igitur sunt quinque membra deservientia quinque sensibus,

Wie schon gesagt, können die Sinne nur durch etwas Materielles aktuiert werden[65]. Darum setzen sie immer etwas Quantitatives voraus[66] und nehmen nur „extensione quantitatis“[67] wahr. Sie erkennen auch ausschließlich die Akzidenzien; die Natur der Dinge ist ihnen verborgen[68], diese wird nur von der Vernunft erkannt. Ihnen ist nur das Veränderliche (mutabile), nicht das Konstante (immutabile) Objekt[69]. So ist es klar, warum das Allgemeine nicht unter die Sinne fällt, sondern nur das Partikulare, das Konkrete. Im Gegensatz zu den innern nehmen die äußern Sinne nur das Gegenwärtige wahr und erkennen kein Objekt in seiner Abwesenheit[70].

Mittelst des abstrahierten Bildes — und wir haben hier den ersten, niedersten Grad des Abstrahierens[71] — erkennen die Sinne ausschließlich und allein das äußere Objekt, also weder sich selbst, noch ihre Organe[72]. Der Grund ist dieser: Keine einzige Potenz, welche an die Materie gebunden ist[73], kann sich selber kennen oder über sich selbst reflektieren. Gerade darum gibt es eine andere Potenz, welche sieht und eine andere, welche sieht, daß sie sieht[74].

Palhoriès hat also unrecht, wenn er von den äußern Sinnen sagt: „Ainsi par tout un côté, les sens sont déjà des facultés intellectuelles, puisqu'ils réfléchissent, jugent, comparent et se

---

scilicet oculi visui, aures auditui, nares olfactui, manus tactui et os gustui. *Brev.* p. 6, c. 11 (B. 5. S. 277 b). Vgl. 4. *S.* d. 23, a. 2, q. 3 (B. 4. S. 599 b).

[65] Vgl. 4. *S.* d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, ad opp. 1 (B. 4. S. 280). Siehe auch Note 40 und 41.

[66] Sensus exteriores praesupponunt quantitatem. 4. *S.* d. 10, p. 1, a. 1, q. 2, f. 3 (B. 4. S. 219).

[67] Nihil enim potest videre sensus corporalis, sine extensione quantitatis. 2. *S.* d. 8, dub. 3 (B. 2. S. 224).

[68] Vgl. Note 56. Siehe auch 3. *S.* d. 24, a. 2, q. 1 (B. 3. S. 518).

[69] Necessario sequitur, quodsi aliquid videtur sensu corporeo, quod sit mutabile. 2. *S.* d. 8, dub. 3 (B. 2. S. 224).

[70] Cognoscere res sub conditionibus materialibus, praesente materia, et hoc est sensus exterioris; et res sub conditionibus materialibus, absente materia, et hoc est imaginationis; et illas etiam res cognoscit, abstractis omnibus materialibus, et hoc est intellectus. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1046 a). *Brev.* p. 4. c. 6 (B. 5. S. 247 b).

[71] Concreta est (species), prout apprehenditur a sensu exteriori, licet sit ibi aliqua, abstractio; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur ab imaginatione. 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3, S. 504 b).

[72] Sensus non cognoscit se nec organum . . . ergo cum solum obiectum cognoscat, delectatur in obiecto. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, arg. pro I^{a} parte 3 (B. 4. S. 1019). Vgl. Thomas, *S. th.* I. q. 78, a. 4, ad 2.

[73] Nunquam aliqua potentia se ipsam cognoscit, vel super seipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 1 (B. 2 S. 593 b).

[74] In sensibus alia est potentia, quae videt, et alia, quae videt, se videre. 1. *S.* d. 17, p. 1, q. 2, ad 4 (B. 1. S. 297).

forment des choses des notions, qui pour être sensibles et concrètes, n'en sont pas moins déjà de véritables connaissances et suffisent à elles seules pour mettre l'homme bien au-dessus des animaux." (o. c. p. 33.) Es kommt ihnen nur ein Urteil zu, insofern sie die Objekte, welche unter ihren Bereich fallen, unterscheiden, so z. B. der Gesichtssinn das Weiße und Schwarze [75].

Diese äußere, sinnliche Welt wird von den Sinnen und der Vernunft zugleich erkannt, aber auf eine ganz andere Weise, wie wir schon gesehen haben. Auch hierin sind sie unterschieden, daß der Intellekt „componere et dividere" kann, während der äußere Sinn dieses nicht kann. Er empfindet „per modum incomplexionis" [76].

Wenn wir über die Sinne reden, sprechen wir immer in der aktiven Form, z. B. sehen, hören usw., aber doch muß man sagen, daß die Sinne bei der Wahrnehmung viel mehr passiv als aktiv sind [77]. Sie haben besonders den Beruf, die innern Sinne zu benachrichtigen [78]. Der eine aber ist ein reicherer und schnellerer Bote als der andere. Der Gesichtssinn und das Gehör melden viel, der letztere aber mehr; die drei andern geben keine Kunde von dem, was weit entfernt ist, darum sind sie langsam [79].

Das Objekt der Sinne sind, wie schon gesagt, im allgemeinen die sinnlichen Eigenschaften der Dinge; jedes Objekt der Sinne ist zu suchen „in tertia specie qualitatis" [80]. Von diesen sind einige absolute Eigenschaften, andere relative. Der Gesichtssinn und der Tastsinn nehmen die absoluten wahr, die drei übrigen die relativen, welche nur Ausströmungen (emanationes) von den Körpern sind, wie der Geruch, der Laut und der Geschmack [81].

---

[75] Diiudicatur, utrum hoc sit album, vel nigrum, quia hoc pertinet ad sensum particularem. *I. m. i. D.* c. 2. n. 6 (B. 5. S. 301). Thomas, *S. th.* I. q. 78, a. 4, ad 2. — Cfr. Note 41 und 100: Lutz usw.

[76] Eandem rem quam cognoscit sensus, cognoscit intellectus, sed sensus per modum incomplexionis, intellectus vero per modum complexionis. 1. *S.* d. 41, a. 2, q. 1, ad opp. 1. — item ad opp. 2 (B. 1. S. 736 u. 737). Sensus enim, dum apprehendit rem albam apprehendit per modum cuiusdam incomplexionis, quia non novit sensus exterior componere nec dividere. 3. *S.* d. 24, a. 1, q. 3, ad 3 (B. 3. S. 516).

[77] Dicendum, quod quaedam sunt verba, quae in voce activa significant passionem, ut verba ad sensum pertinentia, ut video, audio et similia. 1. *S.* d. 10, a. 2, q. 2, ad 4 (B. 1. S. 203).

[78] Sensus carnis nuntiat sensui interiori. *I. m. i. D.* c. 1. nº. 10 (B. 5. S. 298).

[79] Quilibet sensus nuntiat. Visus et auditus multa nuntiant, sed auditus plura, ut illa, quae Romae fiunt; gustus, odoratus et tactus non vadunt longe, et ideo tardi sunt. *Hexaem.* coll. 22, nº. 25 (B. 5. S. 441).

[80] Omne obiectum sensus ponitur in tertia specie qualitatis. 2. *S.* d. 13, a. 2, q. 2, ad opp. 2 (B. 2. S. 319). Vgl. 2. *S.* d. 13, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 328 b).

[81] Obiecta enim quorundam sensum sunt proprietates absolutae . . . utpote color visus, et levitas ipsius tactus, . . . obiecta vero aliorum sensuum non sunt

Bonaventura bestimmt das Objekt der Sinne noch näher. Erstens teilt er es in ein doppeltes ein: es gibt Objekte, welche ausschließlich durch einen bestimmten Sinn wahrgenommen werden, das eigentliche Objekt der einzelnen Sinne, die „sensibilia particularia". Sie sind das Licht, der Laut, der Geruch und die vier primären Qualitäten, welche der Tastsinn wahrnimmt. Es gibt auch Objekte, welche von mehreren Sinnen erkannt werden: es sind die gemeinsamen Objekte, die „sensibilia communia". Es sind dies: die Zahl, Größe, Gestalt, Ruhe und Bewegung [82].

Das partikulare Objekt der Sinne kann man noch näher bestimmen. Es gibt ein objectum per se, wie z. B. bei dem Gesichtssinn das Weiße und das Schwarze; und ein objectum per se primo, wenn wir z. B. das „Lucidum" sehen.

Endlich kann man noch reden von einem objectum per accidens, insofern dieses nicht direkt, sondern indirekt unter die Sinne fällt, z. B. die Substanz. So kann man sagen, man sehe ein Pferd, einen Menschen [83].

Welches ist nun das spezifizierende Objekt der einzelnen Sinne? Als allgemeines Axiom setzt Bonaventura mit Aristoteles voraus, daß die Habitus durch die Akte, und die Akte durch die Objekte spezifiziert werden [84]. Aber, sagt er, es ist klar, daß dies nicht durch jedes beliebige Objekt geschieht, sondern nur durch das „objectum per se et primo"; denn dieses verhält sich nicht als etwas Materielles zu dem Sinn, sondern es hat die „ratio activi et motivi" [85].

---

proprietates absolutae, sed emanationes a corporibus, ut odor et sonus et sapor. 4. *S.* d. 49, sect. 1, a. 3, q. 1 (B. 4. S. 1019 a). *I. m. i. D.* c. 2. nº. 6 (B. 5. S. 301).

[82] Quia vero sensu percipimus non solum haec sensibilia particularia, quae sunt lux, sonus, odor, sapor et quatuor primariae qualitates, quas apprehendit tactus, verum etiam sensibilia communia, quae sunt numerus, magnitudo, figura, quies et motus; et „omne, quod movetur, ab alio movetur". *I. m. i. D.* c. 2. n. 3 (B. 5. S. 300). Das letztere ist merkwürdig, wie Lutz mit Recht bemerkt l. c. S. 95. Vgl. 4. *S.* d. 20, p. 2, a. 2, q. 2 (B. 4. S. 237).

[83] Sicut enim videmus in habitu videndi, quod virtus visiva habet obiectum per accidens; sicut dicimur videre equum et hominem; habet etiam obiectum per se, sicut dicimur videre album et nigrum; habet etiam obiectum non solum per se, sed etiam primo, sicut dicimur videre lucem et quamvis obiectum per accidens sive materiale ipsius visus diversificetur in specie, sicut equus differt specie ab homine, et etiam obiectum per se specie differat, sicut album specie differt a nigro; non tamen habitus videndi secundum speciem diversificatur, quia ratio obiecti primi, videlicet ipsa ratio luminositatis una est in omni visibili. 3. *S.* d. 23, a. 1, q. 3 (B. 3. S. 479 a). 3. *S.* d. 23, sed contra Ium; ad 1 (B. 3. S. 478—479).

[84] Habitus diversificantur per actus; et actus per obiecta. l. c. ad opp. 1 (B. 3. S. 478).

[85] Ad illud vero quod primo obiicitur, quod actus diversificantur per obiecta; iam patet responsio, quoniam hoc non intelligitur de quocumque

Können die äußern Sinne sich auch irren?

Vor allem stellt Bonaventura mit dem Philosophen fest, daß die Sinne nicht irren bezüglich ihres partikularen, eigenen Objektes (sensibile proprium)[86]. Er bestimmt es aber noch näher. Er macht sich den Einwand: Also erkennen die Sinne nur Wahres?[87] Er antwortet: Ja, von Natur irren sie sich nicht bezüglich ihres eigenen Objektes. Er beschränkt also die Untrüglichkeit der Sinne erstens auf das objectum proprium, welches allein die Akte der Sinne spezifiziert. Bei dem objectum commune und per accidens ist also ein Irrtum möglich[88]. Betreffs des objectum per accidens erklärt er sich noch näher. Er stellt die theologische Frage, ob die Sinne im Altarssakrament sich täuschen. Nein, sagt er, dort gibt es nichts, was täuscht und kein einziger Sinn irrt sich hier. Höchstens können sie eine Veranlassung für uns werden, zu meinen, daß die Akzidenzien hier durch ein Subjekt getragen werden[89].

Die zweite Bedingung für die Untrüglichkeit der Sinne ist, daß sie sich bei der Wahrnehmung in normalem Zustande befinden, „salva scilicet media dispositione organi, medii et objecti[90]. Es ist klar, man muß den normalen Zustand als Maßstab nehmen, wenn man wissen will, was per se geschieht.

Per accidens kann der Sinn also auch bei dem sensibile proprium irregehen, nämlich infolge irgend eines Mangels an einem der drei Konprinzipien. So ist z. B., um richtig zu sehen, erstens ein gut disponiertes Auge[91], zweitens ein erleuchtetes Medium erforderlich[92].

---

obiecto, sed de obiecto, quod est obiectum per se et primo quod quidem non tantum habet rationem materialis, sed etiam rationem activi et motivi. l. c. ad 1 (B. 3. S. 479).

[86] Sensus particularis non errat, ut dicit Philosophus, circa proprium obiectum. 2. *S.* d. 8, p. 2, a. 1, q. 3, ad opp. 1 (B. 2. S. 228).

[87] l. c.

[88] Siehe Note 105.

[89] Dicendum, quod in hoc Sacramento nullus sensus decipitur nec aliquid, quia est Sacramentum veritatis. Sed quod dicuntur sensus decipi, hoc dicitur, quia sicut via, ut opinio in nobis fallatur, quae iudicaret, ibi esse subiecta specierum, nisi intellectus fidelis purgaret errorem. 4. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 2, ad 3 (B. 4. S. 237).

[90] Siehe Note 55. Vgl. auch 4. *S.* d. 19, a. 2, q. 2 (B. 4. S. 506 a). 1. *S.* Comment. in Prolog. dub. 5 (B. 1. S. 24).

[91] 4. *S.* d. 19, a. 2, q. 2 (B. 4. S. 506 a).

[92] l. c. 1. S. Comment. in Prolog. dub. 5 (B. 1. S. 24). Es ist interessant zu beobachten, wie auffallend Bonaventura mehr über den Gesichtssinn als über die andern Sinne redet. Auch wäre es interessant nachzuspüren, was für eine Rolle das materielle Licht, als „medium" bei der illuminatio sensitiva spielt. Siehe u. a. Note 63. *De Red. art.* n. 8 (B. 5. S. 322). 2. *S.* d. 13, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 319). 2. *S.* d. 13, a. 3, q. 2 (B. 2. S. 328).

Das Objekt muß erstens in den Bereich der Sinne fallen, denn der materielle Sinn kann nicht auf jede Distanz seine Objekte erfassen [93]. Zweitens ist eine absolute Bedingung, daß das Objekt dem Sinne proportioniert sei. Wenn das Objekt allzu stark auf das Organ einwirkt (improportionabiliter eminens), wird der Sinn verletzt, oder wenigstens unangenehm berührt, wie bei jeder sensitiven Kraft. Darum ist im Gegensatz zu dem Intellekt das proportionierte Objekt der Sinne dasjenige, das die rechte Mitte der Anpassung einhält (consistet in medio).

Wenn der Sinn von diesem proportionierten Objekt affiziert wird, so folgt die naturgemäße Lust oder Befriedigung; beim unproportionierten die Unlust [94].

Der Sinn findet Gefallen an seinem Objekte, entweder wegen dessen Schönheit, wie beim Gesichtssinn, oder wegen des Angenehmen, wie beim Geruchs- und Gehörsinn, oder wegen der Zuträglichkeit, wie in striktem Sinne beim Geschmack- und Tastsinn [95].

Alle Sinne erstreben nur das Nützliche [96]. Zur höhern Zierde des ganzen Körpers finden sich die fünf Sinne im Menschen in seinem Haupte vereinigt. Viele meinen, daß das Prinzip der Sinne das Herz sei [97].

Der Gesichtssinn ist am meisten geistig, der Tastsinn am meisten materiell. Nach dem Tastsinn folgt der Geschmackssinn [98].

---

[93] Et quoniam tam virtus angeli, quam obiecti est virtus finita, ideo nec cognoscit nec potest cognoscere in quantacumque distantia. Hoc autem non est propter virtutis materialitatem, sicut est in sensu corporis, sed propter virtutis finitatem. 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 5 (B. 2. S. 223).

[94] Est excellentia conservans. Execellentia conservans est in spiritualibus, sed corrumpens in obiectis corporalibus. 3. *S.* d. 14, a. 1, q. 3, ad 5 (B. 3. S. 305). Item, excellens sensibile corrumpit vel saltem contristat, quia delectatio est in mediis. 1. *S.* d. 1, a. 3, q. 1, ad opp. 2 (B. 1. S. 38). Vgl. *Brev.* p. 3. c. 9 (B. 5. S. 238 b). 2. *S.* d. 19, a. 1, q. 1, f. 11 (B. 2. S. 459). 2. *S.* d. 20, q. 3, ad 4 (B. 2. S. 481). *De Red. art.* nº. 10 (B. 5. S. 322). 4. *S.* d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, arg. 3 (B. 4. S. 281 a). 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, ad 2 (B. 4. S. 1019).

[95] Ad hanc apprehensionem, si sit rei convenientis, sequitur oblectatio. Delectatur autem sensus in obiecto per similitudinem perceptam vel ratione speciositatis, sicut in visu, vel ratione suavitatis, sicut in odoratu et auditu, vel ratione salubritatis, sicut in gustu et tactu, appropriate loquendo. *l. m. i. D.* c. 2. nº. 5 (B. 5. S. 300). 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, ad 2 (B. 4. S. 1019).

[96] Potentiae sensitivae solummodo feruntur ad ea bona, quae sunt de genere commodi. 3. *S.* d. 33, q. 3, f. 5 (B. 3. S. 716). Vgl. 2. S. d. 25, p. 1, q. 1, ad 1 (B. 2. S. 593).

[97] 3. *S.* d. 13, a. 2, q. 3, ad 1 (B. 3. S. 289—290). *De Perfect. Evangel.* q. 4, a. 3 (B. 5. S. 195 b). 2. *S.* d. 8, p. 1, a. 3, q. 2, ad 1 (B. 2. S. 222). 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 447). 1. *S.* d. 8, p. 2, q. 3 (B. 1. S. 171 a).

[98] Item, visus est in suo actu, qui est spiritualissimus; ... est etiam ibi

III. Die innern Sinne[99].

Man kann nicht sagen, daß Bonaventura sich immer streng an die scholastische Terminologie gehalten hat. So auch hier. Er nennt nämlich zuweilen den Verstand „sensus interior", z. B. in seinem Breviloquium: „Im Paradiese wurden dem Menschen zwei Sinne gegeben, der äußere und der innere, der des Verstandes und der des Fleisches[100]. Genauer ist der innere Sinn die mittlere Potenz zwischen den äußern Sinnen und der Vernunft. Er ist es, der die Vernunft zu ihrer Tätigkeit unmittelbar anregt (excitari)[101]. Bonaventura lehrt dies ausdrücklich, wenn er sagt: „Die Speculatio der Vernunft fängt mit der Betätigung der äußern Sinne an, geht dann über in den innern Sinn und kommt so zu der Vernunft"[102]. Aus diesem ersten Grunde schon ist der innere Sinn notwendig; zweitens aber auch ist die äußere Wahrnehmung ohne innern Sinn nicht vollkommen[103].

---

sensus tactus; ... et iste est maxime materialis. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, f. 5 (B. 4. S. 1018). Post sensum tactus, sensus gustus maxime est materialis inter alios. 2. *S.* d. 31, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 746 b).

[99] Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras 96—103.* Palhoriès, *Saint Bonaventure* 34—35. Thomas, *Summa* I. q. 78, a. 4. — *De anima* a. 13.

[100] Tripliciter nuntiat sensus carnis sensui interiori. Sensus enim carnis aut deservit intellectui rationabiliter investiganti, aut fideliter credenti, aut intellectualiter contemplanti. *I. m. i. D.* c. 1. nº. 10 (B. 5. S. 298). De toto autem homine in paradiso collocato, haec tenenda sunt, scilicet quod datus est ei duplex sensus, scilicet interior et exterior, mentis et carnis. *Brev.* p. 2, c. 11 (B. 5. S. 229 a). Lutz hat sich irreführen lassen, wenn er sagt, daß Bonaventura 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 die inneren Sinne mit dem Intellekt identifiziert. In der angeführten Stelle sagt er: „Loquitur de sensibus interioribus, qui nihil aliud sunt, quam ipse intellectus, prout habet modum apprehendendi ipsorum sensuum." Wenn Lutz recht hätte, so hätte Bonaventura auch die äußern Sinne mit dem Intellekt identifiziert, denn in ad 4: „ad illud quod obiicitur quod cognoscit expliciter dicendum quod hoc facit separata per unam et eandem potentiam", denn in den Solutiones wiederholt er einfach, was er in der quaestio lehrte: „Anima rationalis separata nihil cognoscit nisi mediante potentia intellectiva; per illam autem potest cognoscere non solum quod cognoscebat in corpore, sed etiam quod cognoscebant omnes aliae potentiae, propter sui libertatem. Et ideo recte dicitur anima separata sentire, imaginari et intelligere, non per diversas potentias, sed per unam, quae potest omnibus his modis cognoscere." Einige Zeilen vorher hatte er schon gesagt: „impossibile est, quod aliquo sensu utatur (anima separata) sive interiori sive exteriori quamdiu est separata" (B. 4. S. 1045—46).

[101] 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 622 a).

[102] Speculatio, quae incipit a sensu et pervenit ad imaginationem et de imaginatione ad rationem. *Brev.* p. 5, c. 6 (B. 5. S. 260 a). Vgl. 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 689). *I. m. i. D.* c. 2, nº. 6 (B. 5. S. 301).

[103] Dicendum, quod cognitio sensitiva exterior non habet perfectionem absque interiori. 3. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 3. S. 367).

Bonaventura bemüht sich nicht, die Existenz des innern Sinnes mit Beweisen zu begründen, denn sie war die Lehre seiner Lehrer und zu seiner Zeit in der Schule allgemein angenommen. Er setzt darum den innern Sinn überall als feststehend voraus und nennt ihn mit diesem eigenen Namen „Sensus interior“ [104]. Oft nennt er ihn einfach Imaginatio [105].

Es gibt vier innere Sinne.

Er nennt sie zwar alle bei ihren Namen, aber an verschiedenen Stellen, je nachdem er über den einen oder andern spricht. Wir haben: den Gemeinsinn, die Phantasie oder Imaginatio, die Aestimativa oder sinnliche Urteilskraft und das Gedächtnis.

Obschon der hl. Bonaventura weder die verschiedenen innern Sinne so scharf abgrenzt, noch ihre eigenen Objekte und Tätigkeiten so klar und bestimmt angegeben hat, wie z. B. Thomas in den meisterhaften oben zitierten Artikeln, so wollen wir sie doch in einzelnen Abschnitten näher betrachten.

A. Der Gemeinsinn.

Von den äußern Sinnen nimmt jeder nur sein eigenes Gesamtobjekt wahr und unterscheidet an diesem das ihm ausschließlich eigentümliche Objekt, z. B. Farbe beim Gesichtssinn, wiederum die untergeordneten Verschiedenheiten, z. B. grün, rot, weiß. Es ist aber für die Vervollkommnung der Wahrnehmung notwendig, daß es einen Sinn gebe, der die verschiedenen Objekte und Akte der verschiedenen Sinne wahrnehme und darüber urteile, worin sie alle fünf zusammenkommen und zum Bewußtsein gelangen [106]. So, sagt Bonaventura, ist es eine andere Potenz, welche sieht, und die, welche wahrnimmt, daß sie sieht [107]. Darum lehrte er auch, daß die äußere Wahrnehmung ohne innern Sinn unvollkommen bleibt [108]. Der Akt des Gemeinsinns folgt daher notwendig auf den vollkommenen Akt der äußern Sinne [109]. Dieser ist gerade der

---

[104] u. a. 4. *S.* d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, ad opp. 2 (B. 4 S. 281). 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, f. 2 (B. 4. S. 1045). 3. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 3. S. 367). 3. *S.* d. 1, a. 2, q. 1, f. 4 (B. 3. S. 19). *I. m. i. D.* c. 1, n°. 4; c. 1, n°. 10; c. 2, n°. 6 (B. 5. S. 299—301). *Brev.* p. 2, c. 11 (B. 5. S. 229).

[105] 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 689). 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 504 b). 4. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 4. S. 235). *I. m. i. D.* c. 1, n°. 6 (B. 5. S. 297). *In Hexaem.* coll. 3, n°. 23; 5, n°. 24 (B. 5. S. 347—358). *Brev.* p. 5, c. 7 (B. 5. S. 260 a).

[106] Thomas, *De Anima* a. 13. *Summa* I. q. 78, a. 4, ad. 2. Omnes sensitivae exteriores uniuntur in origine et in sensu communi et distinguuntur in organis ... recurrunt omnes potentiae ad unam originem scilicet ad sensum communem. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1045 b).

[107] Cfr. Note 74. [108] Cfr. Note 103.

[109] Sensus communis necessario sequitur ad completam apprehensionem sensus particularis. 4. *S.* d. 12, p. 1, dub. 1 (B. 4, S. 286).

Grund, warum der Gemeinsinn unmittelbar der Empfindung der äußern Sinne folgt [110]. Bonaventura erwähnt ihn daher vor allen andern innern Sinnen. Man könnte sagen, daß er einigermaßen zu den äußern Sinnen gehört, insofern er sein Objekt unmittelbar von diesen empfängt. So können wir dann den Text aus den Collationes in Hexaemeron [111] erklären, wo er die Sinne auf folgende Weise einteilt: „Potentia animalis est duplex; vel in objecta sensuum particularium et sensus communis, vel in phantasmata sensibilium et sic est sensus et imaginatio", wo er offenbar die zwei ersten zu den äußern Sinnen rechnet. Es ist auch möglich, daß er hier unter dem sensus communis den Tastsinn versteht [112].

Lutz (p. 98) schreibt dem sensus communis noch eine andere Tätigkeit zu und sagt: „Er urteilt auch darüber, etwa ob das Objekt dem aufnehmenden Subjekte nützlich oder schädlich ist." Was Lutz hierzu gebracht hat, wissen wir nicht. Auffallend ist, daß er nicht in einem besondern Paragraphen über die aestimativa spricht, wie von den andern drei innern Sinnen. Auch der Text, den er anführt aus dem Itin. mentis in Deum (c. 2. n. 6) ist nicht entscheidend; denn das „hoc pertinet ad sensum interiorem" zielt doch nicht notwendig auf den sensus communis. Dabei spricht Bonaventura expressis verbis über die aestimativa [113]. Er mußte ihn kennen, weil Alexander Hales ausdrücklich über ihn redet [114]. Es sei noch erwähnt, daß eine der Eigenschaften des innern Sinnes, im Gegensatz zu denen der äußern, diese ist, daß die innern Sinne, also auch der Gemeinsinn, nicht unmittelbar eine „species in materia" erfassen, sondern ein Abstraktes [115]. Bonaventura [116] lehrt auch mit Aristoteles und Thomas [117], daß die äußern Sinne nicht nur im Gemeinsinn sich vereinigen, sondern auch in diesem alle ihren Ursprung haben, und mit Recht. Thomas bringt dafür einen ausführlichen Beweis, zunächst einen allgemeinen von allen Fähigkeiten der Seele, der, kurz gefaßt, also lautet: Die eine Seele ist Ursache vieler Fähigkeiten. Weil nun das opus naturae ein opus intelligentiae ist, und „sapientis est ordinare", so fließen die verschiedenen Potenzen in bestimmter Ordnung aus der Seele, weil, was Eins ist „ordine procedit in multa". So fließt also die eine

---

[110] Sensus enim percipit exteriora et post, sensus communis; deinde imaginatio. *In Hexaem.* coll. 22. n°. 35 (B. 5. S. 442). Vgl. 4. *S.* d. 12, p. 1, dub. 1 (B. 4. S. 286). [111] Coll. 5. n°. 24 (B. 5. S. 358).

[112] Vgl. Note 25. [113] *Hexaem.* coll. 2. n°. 29 (B. 5. S. 341).

[114] Vgl. Th. Simar, *Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts* I. Teil. *Die Franziskanerschule* (Freiburg i. B. 1885), 12. N. 1.

[115] Interior nunquam naturaliter apprehendit speciem in materia, sed abstractam. 4. *S.* d. 12, p. 1, a. 2, q. 3, ad opp. 2 (B. 4. S. 281).

[116] Siehe Note 106. [117] *Summa* I. q. 78, a. 4, ad 1.

Fähigkeit mittelst der andern aus der Seele und diejenigen, welche also secundum naturam et perfectionem priores sind, sind einigermaßen die principia activa der niedern Potenzen; so folgt, daß die eine von der andern herkommt. Sicut imperfectum a perfecto [118]; so ist es also auch beim Gemeinsinn. Er hat zum Objekt nicht nur dieses oder jenes sensibile, sondern τὸ sensibile und ist also allgemeiner und vollkommener als die äußern Sinne. Daher steigt die vis sentiendi aus der anima mittelst des Gemeinsinnes zu den äußern Sinnen herab. So werden sie einigermaßen die Instrumente des Gemeinsinnes. „Ubicumque", sagt Thomas (de sensu et sensato lect. XIX), „sunt diversae potentiae ordinatae, inferior potentia comparatur ad superiorem per modum instrumenti, eo quod superior movet inferiorem, actio autem attribuitur principali agenti per instrumentum, sicut dicimus quod artifex secat per serram. Et per hunc modum Philosophus dici tquod sensus communis sentit per visum et per auditum" usw. So wird der Gemeinsinn also Prinzip und Komplement der äußern Sinne, indem sie in ihm ihren Ursprung nehmen und in ihm als ihrem Komplement alle zusammenkommen [119].

B. Die Phantasie oder Imaginatio.

Die obige Zusammenstellung der beiden Ausdrücke bedeutet ihre Identität. In der Tat lehrt Thomas: „Sie sind eins und dasselbe (idem sunt)." Auch Bonaventura wendet sie promiscue an und identifiziert sie also.

Die Imaginatio folgt dem Gemeinsinn. Es ist nicht allein notwendig, sagt Thomas in „de Anima", die Objekte der fünf äußern Sinne und ihre Akte wahrzunehmen und zu unterscheiden, wie im Gemeinsinn, sondern auch, sie zu behalten. Wir bedürfen oft der sinnlichen Wahrnehmung nicht nur, wenn die Objekte uns gegenwärtig sind, sondern auch in ihrer Abwesenheit [120]. Obschon wir bei Bonaventura diese systematische Auseinandersetzung nicht finden, so lehrt er doch durchaus dasselbe. Er sagt: Man kann das Wort Phantasia in zweifachem Sinne nehmen. In einem Sinne besagt es Erscheinung (apparitio) vom Griechischen (φανός): zweitens steht es aber auch „pro vi sensitiva collativa sensibilium receptorum" [121]. Sie ist sozusagen die Schatzkammer der von den äußern Sinnen empfangenen Eindrücke. In seinem Breviloquium hebt er hervor, daß sie die erste zusammentragende Kraft ist im

---

[118] Siehe u. a. *Summa* I. q. 77, a. 4 u. 7, q. 78, a. 4, ad 3.
[119] *De Anima.* Lib. 3, lect. 3.
[120] *De Anima* a. 13, *Summa* I. q. 78, a. 4.
[121] 2. S. d. 7, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 190).

Gegensatz zum Gedächtnis [122]. Im III. Sent. drückt er sich am klarsten aus, wo er sagt: „Der Gemeinsinn in Christus nahm einige Dinge wahr und behielt einige sensibilia, welche er früher nicht wahrgenommen und zusammengesetzt hatte und die imaginative Potenz behielt dies alles“ [123]. Hieraus folgt, daß die Wirkung der Phantasie nicht nur in Gegenwart der Objekte stattfinden kann, sondern auch in ihrer Abwesenheit kann die Phantasie aus dieser Schatzkammer schöpfen und so sich Bilder formen [124]. So steht die Phantasie in der Mitte zwischen den äußern Sinnen und der Vernunft. Die Species bei den erstern sind mit dem Stoff durchaus verwachsen, wenn es auch bei ihnen eine gewisse abstractio gibt (omnino concreta materiae). Die Species der Phantasia sind abstrakter, sie nimmt aber doch alles sub conditionibus materialibus wahr. Bei der Vernunftserkenntnis haben wir die absolute abstractio von allem Materiellen [125]. Thomas fügt korrekter hinzu: „individuellen Materie“, so daß wir hier eine ganz andere Weise von abstractio haben als bei der Imaginatio, welche die Abstraktionsweise der äußeren Sinne nicht übersteigt [126].

Im Menschen hat aber die Phantasie noch eine sehr wichtige erhabene Tätigkeit, welche den Tieren nicht zukommt.

Bei dem Menschen nämlich sind die vier innern Sinne unmittelbar mit der Vernunft verbunden; dabei fließen sie, wie die geistigen Fähigkeiten, aus der einen vernünftigen Seele. So kommt es, daß beide voneinander beeinflußt und verstärkt werden. Die Sinne bieten den Stoff für die Betätigung der Vernunft und der Akt der Vernunft teilt etwas von seiner Kraft den Sinnen mit [127],

---

[122] Renitet per memoriam, componit et dividit per phantasiam, quae est prima virtus collativa. P. 2. c. 9 (B. 5. S. 227 b).

[123] Sensus communis in Christo aliquid apprehendit et aliqua sensibilia retinebat, quae prius non apprehenderat nec composuerat, et imaginativa potentia in Christo totum illud retinebat. 3. *S.* d. 14, a. 3, q. 2, ad opp. 5 (B. 3. S. 321).

[124] Siehe Note 70.

[125] Si autem a parte medii, tunc vere sunt differentiae, quarum sufficientia patet sic . . . si per sui speciem hoc potest esse tripliciter nam illa species aut est omnino concreta materiae, aut abstracta, aut partim concreta, partim abstracta. Concreta est prout apprehenditur a sensu exteriori, licet sit ibi aliqua abstractio; simpliciter abstracta, prout apprehenditur ab intellectu; medio modo, prout apprehenditur imaginatione. 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 504 b).

[126] Cum species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari; sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi exigitur et aliud genus luminis. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 2 (B. 2. S. 570).

[127] Actus rationis redundat in sensum, et actus sensus ordinatur et subservit actui rationis; et ideo unus vigoratur ex alio. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, ad 1, arg. pro 2ª parte (B. 4. S. 1019).

oder wie Thomas sagt, „die innern Sinne haben im Menschen einen Vorzug durch ihre enge Verbindung (affinitatem et propinquitatem) mit der allgemeinen Vernunft“ [128].

So hat die Imaginatio im Menschen die Kraft, den Inhalt der Wahrnehmung in seine Elemente zu zerlegen und sie wieder zu neuen Gebilden zusammenzufügen (componit et dividit) [129]. Man kann den Ausdruck „virtus collativa“ also auch in einer zweiten Bedeutung nehmen, daß nämlich die Phantasie eine vergleichende Kraft ist, und die erste vergleichende Kraft der individualisierten species, wie die ratio die vergleichende Kraft der allgemeinen species ist [130].

Avicenna hatte für dieses Verfahren einen fünften innern Sinn herausgefunden, aber, sagt Thomas, diese Wirkung findet sich nicht bei den Tieren vor, sondern nur bei den Menschen, und ihm genügt die imaginative Kraft [131].

In der aristotelisch-thomistischen Schule hat die Phantasie im Menschen eine erhabene, allbeherrschende Aufgabe unter Leitung der Vernunft. Sie ist nicht allein das unmittelbare und notwendige Bindeglied zwischen der Außenwelt und dem Intellekt, sondern, da die Vernunft von Natur eine „tabula rasa“ ist und alles von außen her mittelst der quiditativen Abstraktion empfangen muß, so kann sie ohne Phantasiebild nichts begreifen, solange sie mit dem Körper verbunden ist.

Es ist hier nicht der Ort zu untersuchen, inwiefern Bonaventura diese aristotelische Lehre in sich aufgenommen und verteidigt hat. Sicher ist, daß Bonaventura sich wenigstens für die genetische Notwendigkeit der Abstraktion entschieden ausgesprochen hat. So ist also auch bei ihm die Abstraktion das Bindeglied zwischen der Außenwelt und der Vernunft und wenigstens „excitans“ (Anreger) für jede menschliche Vernunftstätigkeit, solange die Seele mit dem Körper verbunden bleibt. Er hat sich hierüber so klar ausgesprochen, daß kein Zweifel vorhanden sein kann. So bemüht er sich in einer ganzen Quaestio — um hier nur diese zu nennen — nachzuweisen, daß die Vernunft in ihrer Betätigung vom Körper abhängig ist, daß Indisposition des Körpers und Verletzung der Organe die intellektuelle Tätigkeit hindern [132]. So rechtfertigt er den Satz: „Actus sensus ordinatur et subservit actui rationis“ [133], oder „virtutes sensitivae ipsi virtuti intellectivae immediate subministrant“ [134].

---

[128] *Summa* I. q. 78, a. 4, ad 5. [129] Siehe Note 122.

[130] Siehe Note 122. Auch 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 190). 2. *S.* d. 8, p. 2, q. 3, ad 1 (B. 2 S. 229). *Summa* I. q. 78, a. 4.

[131] *Summa* I. q. 78, a. 4. c. [132] 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 620—624).

[133] 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 1, ad 1 (B. 4. S. 1019).

[134] 2. *S.* d. 19, a. 1, q. 1, ad 6 (B. 2. S. 461).

Von der Phantasie sagt er: „Sie ist auf zweifache Weise die Dienerin der Vernunft, nämlich dadurch, daß sie ihre Phantasmata dem intellectus possibilis anbietet, wie das Objekt die species dem Auge darbietet, und zweitens, daß die Vernunft von der Phantasie angeregt werden muß (excitari habet), solange sie mit dem Körper verbunden ist“ [135].

In der vorhergehenden Distinktion lehrte er dasselbe [136]. Und bei der Verschiedenheit der Meinungen wird dieses immer vorausgesetzt.

Um noch zwei klare Texte hervorzuheben: Der intellectus possibilis muß sich nach der species, die in der Phantasie vorhanden ist, richten und, indem er sich mit Hilfe des intellectus agens darnach richtet, nimmt er die species in sich auf und urteilt über sie. Der intellectus agens kann nichts außer sich erkennen ohne Hilfe der species, die — abstrahiert von den Phantasmata — sich mit dem Intellekte verbinden muß. Er fügt unmittelbar hinzu, diese Sprechweise ist richtig und im Worte des Philosophen begründet [137]. Am stärksten drückt er sich aus, wie wir schon sahen, in seinem Sermo 4: „Christus unus omnium Magister“, daß es nämlich beim Menschen ohne Phantasiebild keine Begriffe gibt [138].

Dieses genüge hier, um zu beweisen, daß auch Bonaventura sich als ausgesprochenen Anhänger der Abstraktion zeigt. Später werden wir Gelegenheit haben, dies näher auszuführen, wenn wir diese Frage ex professo erörtern werden.

Bonaventura weist auch darauf hin, wie stark das Sinnenleben in uns entwickelt ist und auch besonders wie lebhaft die Phantasie im Menschen ist, während die Vernunft in uns verdunkelt ist. Darum verweilt der Mensch auch so gerne bei der Phan-

---

[135] Dupliciter enim obsequitur vis phantastica intellectui in actu intelligendi, in hoc videlicet, quod offert illa phantasmata intellectui possibili, sicut obiectum offert speciem oculo; et in hoc etiam, quod intellectus noster excitari habet ab inferiori, quamdiu est coniunctus corpori. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 622 a).

[136] Et ex hoc intellectus contrahit duplicem possibilitatem: unam respectu actus, quia non est semper in actu suo propter impedimentum a parte corporis; alteram respectu phantasmatum, a quibus excitari habet. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 570 a).

[137] Intellectus possibilis . . . habet enim supra speciem existentem in phantasmate, se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea iudicare. Intellectus agens . . . non enim potest intelligere aliud a se nisi adiuvetur a specie, quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. Et iste modus dicendi verus est et super verba philosophi fundatus. l. c. corp. Vgl. ad 4, „ad intelligere nostrum concurrunt abstrahere et recipere“, und ad 5, 6. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 569 a).

[138] Siehe Note 5.

tasie und gibt es so viele, deren Leben von der Phantasie beherrscht wird [139].

C. Die vis aestimativa.

Sie nimmt bei Thomas die dritte Stelle ein. Das Tier muß nicht nur die äußern Dinge wahrnehmen, sich an ihnen erfreuen oder darüber betrüben können, sondern es muß auch etwas suchen oder fliehen können, je nachdem es nützlich oder schädlich ist. Das Schaf flieht den Wolf nicht etwa wegen seiner häßlichen Farbe oder Gestalt, sondern weil es ihn als seinen natürlichen Feind kennt. Der Vogel sammelt das Stroh nicht, weil es die Sinne reizt, sondern weil es nützlich für das Bauen des Nestes ist. Es muß also in dem Tiere einen Sinn geben, der diese Nützlichkeit oder Schädlichkeit, die nicht unter die äußern Sinne fallen, wahrnimmt. Diese wichtige Aufgabe hat die aestimativa [140], ähnlich wie die Vernunft, aber nicht auf eine solch erhabene Weise.

Bonaventura hat sie gewiß gekannt, wie wir schon bemerkten [141]. Er nennt sie auch einmal mit ihrem eigenen Namen im Hexaemeron [142]. Er spricht auch ausdrücklich über dieses Verfahren und nennt es eine diiudicatio, eine Art Urteil über die Nützlichkeit oder Schädlichkeit eines Dinges. Das einzige, was er noch hinzufügt, ist: „Dieses gehört zu der innern Potenz." Unseres Wissens spricht er sich nicht weiter über die aestimativa aus.

Weil die aestimativa in Verbindung mit der Vernunft nicht nur aus natürlichem Instinkt handelt, sondern auch sucht und vergleicht, nennt Thomas sie im Menschen mit dem besondern Namen „ratio particularis", „cogitativa" [143].

D. Das Gedächtnis.

Nicht ohne Grund nannte Bonaventura die Phantasie „die erste zusammentragende Kraft" [144]; denn es gibt noch eine zweite und diese ist das sinnliche Gedächtnis. Er sagt es ausdrücklich an verschiedenen Stellen, u. a.: „Das sinnliche Gedächtnis folgt den äußern Sinnen, insoweit es die sinnlichen und vergangenen Eindrücke empfängt und aufbewahrt" [145]: „darum kann man auch sagen, daß aus vielen Sinnesempfindungen ein Gedächtnis entsteht [146] und daß die Seele die empfangenen Bilder in dieser sinn-

---

[139] *In Hexaem.* coll. 4, n°. 13 und 14 (B. 5. S. 351). 1. S. d. 17, p. 1, dub. 2 (B. 1. S. 304). [140] *Summa* I. q. 78, a. 4. *De Anima* a. 13.

[141] Siehe Note 113. [142] Siehe Note 113. [143] Vgl. Note 140.

[144] *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227).

[145] Memoria, prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum . . . sequitur sensum. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 1 S. 81).

[146] Ex multis sensibus fit una memoria. 1. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 2 (B. 4. S. 234).

lichen Potenz trägt“ [147]. Deswegen sagt er auch in seinem „Itinerarium“[148], daß die Tätigkeit (operatio) des Gedächtnisses im Behalten und Wiedervorstellen der Wahrnehmungen besteht. Der hl. Thomas hat dem Gedächtnisse neben der allgemeinen, schon genannten, noch eine zweite spezielle, aufbewahrende Kraft zugeschrieben. Die Phantasie hat die Aufgabe, die aus den Sinnen empfangenen Eindrücke aufzubewahren. Das Gedächtnis aber bewahrt außerdem noch die Eindrücke auf, die nicht aus den Sinnen, sondern von der vis aestimativa stammen. Einen Beweis für diese Ansicht haben wir darin, daß bei den Tieren das Gedächtnis auf den Vorstellungen der vis aestimativa beruht [149]. Bonaventura spricht sich nicht weiter darüber aus, daher können wir in dieser Hinsicht seine Meinung nicht wissen.

Das Gedächtnis hat also eine wichtige Tätigkeit. Es empfängt, sagt Bonaventura, nicht allein die von außen stammenden Vorstellungen, es bewahrt sie auch und stellt sie wieder vor [150]. Es hat dabei die Natur eines Spiegels [151] und seine ganz spezielle Tätigkeit ist die Darstellung der empfangenen Eindrücke, nicht nur von den gegenwärtigen, sinnlichen und zeitlichen Dingen [152], sondern besonders von den vergangenen [153]. Weil Bonaventura jedoch nicht von einem Aufbewahren und Wiedervorstellen der Eindrücke durch die vis aestimativa spricht, können wir uns nicht denken, worin nach ihm die imaginatio und das sinnliche Gedächtnis unterschieden sind.

Thomas bestimmt dies näher. Er sagt [154]: „Es ist die eigentümliche Eigenschaft der memoria, das früher Erkannte als früher

---

[147] Anima enim defert imagines non tantum in potentia inferiori; sed, cum separatur, habet in memoria intelligibili, quae non eget organo corporali. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1, ad 1 (B. 4. S. 1046).

[148] C. 2. nº. 2.

[149] Est enim phantasia sive imaginatio quasi thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum ... Ad apprehendendum autem intentiones, quae per sensum non accipiuntur ordinatur vis aestimativa; ad conservandum autem eas vis memorativa, quae est thesaurus quidam huiusmodi intentionum, cuius signum est, quod principium memorandi fit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentione, puta quod est nocivum vel conveniens. *Summa* I. q. 78, a. 4. c.

[150] Vgl. Note 145.

[151] Memoria habet naturam specularem sive speculi. 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 2, ad 3 (B. 2. S. 193).

[152] Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio . . . non solum praesentium, corporalium et temporalium. *I. m. i. D.* c. 3. nº. 2 (B. 5. S. 303).

[153] Vgl. Note 145.

[154] Respondeo dicendum quod memoria secundum communem loquentium usum accipitur pro notitia praeteritorum. Cognoscere autem praeteritum ut praeteritum, est eius cuius est cognoscere praesens ut praesens, vel nunc ut nunc; hoc autem est sensus. Intellectus cognoscit praesens et praeteritum, non inquantum est nunc et hoc praeteritum. *Quaestio disp. de Veritate.* q. 10, a. 2. Cfr. *Summa* I. q. 79, a. 6.

Erkanntes wieder zu erkennen. Wegen der innigen Verbindung mit der Vernunft ist in dem Menschen die memoria vollkommener als in den Tieren [155]. Darum geschieht es, sagt Thomas, daß wir im Gedächtnisse nicht nur das plötzliche uns Wiedereinfallen (recordatio) des Vergangenen haben, sondern auch das sich Besinnen auf etwas (reminiscentia), insofern es, vom Bekannten zum Unbekannten gehend (quasi syllogistice) alle vergangenen Erlebnisse, die durch die äußern Sinne wahrgenommen und in den innern aufbewahrt sind, in ihrer sinnlichen Eigenart wieder zu erkennen sucht [156]. Darum nennt er es auch mit eigenem Namen „reminiscentia". Der hl. Bonaventura behauptet, daß diese in der Vernunft sei, denn die reminiscentia ist nicht in den Tieren. — Ferner ist diese Fähigkeit ein Ebenbild Gottes und gehört als solches dem vernünftigen Teile der Seele an, während die memoria deshalb nicht Ebenbild Gottes sein kann, weil sie dem sinnlichen Teile angehört und uns mit den Tieren gemeinsam ist [157].

Zusammenfassung.

Wenn wir alles, was in diesem Kapitel behandelt worden ist, kurz zusammenfassen, ergibt sich das Folgende.

Unter dem Einfluß der arabischen Philosophie schließt Bonaventura sich mit fast allen Augustinianern des 13. Jahrhunderts in seiner Lehre von der sinnlichen Wahrnehmung im Menschen der aristotelischen Auffassung an. Er trennt sich aber doch nicht ganz von Augustin, indem er die Sinne, ihrer Wesenheit nach, nicht dem Kompositum als solchem, sondern der Seele angehören läßt.

Die aktuelle Wahrnehmung fordert drei Konprinzipien: Sinn,

---

[155] Dicendum, quod illam eminentiam habet cogitativa et memoria non per id quod est proprium sensitivae partis, sed per aliquam affinitatem et propinquitatem ad rationem universalem. Et ideo non sunt aliae vires, sed eaedem perfectiores quam sint in aliis animalibus. *Summa* I. q. 78, ad 5.

[156] Ex parte autem memorativae non solum habet memoriam, sicut cetera animalia in subita recordatione praeteritorum, sed etiam reminiscentia, quasi syllogistice inquirendo praeteritorum memoriam secundum individuales intentiones. *Summa* l. c. a. Vgl. *De Anima* a. 13.

[157] Quod specialiter memoria non sit de ratione imaginis, videtur, quia imago cum sit animae essentialis et secundum potentiam rationalem sit in ipsa, memoria vero, ut dicit Philosophus, est sensibilium, quia est in brutis; unde differt a reminiscentia, quia reminiscentia non est in brutis; ergo videtur quod memoria non pertineat ad imaginem. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, s. c. 3 (B. 1. S. 80). Palhoriès faßt die Ansicht Bonaventuras über die memoria in diesen wenigen Worten zusammen: „Enfin la mémoire est la faculté de conserver les images sensibles et doit être considérée par conséquent comme une puissance d'ordre inférieur." Aus dem oben Gesagten geht klar hervor, daß wir dieser Meinung nicht zustimmen können. *Revue des Sciences Philosophiques* 1912, 468. In seiner Monographie „*Saint Bonaventure*" p. 35 wiederholt er diese Ansicht mit denselben Worten.

Organ und Objekt. Sie findet statt, wenn das äußere Objekt, die ganze sinnliche Welt, ihre species mittels des Mediums dem Organe einprägt und der Sinn sich dieser zuwendet. So wird also in seiner einfachen Formulierung das peripatetische Argument für die objektive Erkenntnis der Außenwelt von Bonaventura ganz richtig ausgesprochen. Bei der normalen Wahrnehmung — bei gut disponiertem Organ, Medium und Objekt — hat die Sinneswahrnehmung einen objektiven Wert, weil sich nichts in den Sinnen befindet, was sich nicht in den Dingen draußen vorfindet. Die äußern Sinne benachrichtigen die innern Sinne, und in der niedern Vernunft ist nichts, was nicht aus den Sinnen stammt.

Die Sinne sind zweifach: äußere und innere.

Der äußern Sinne sind fünf und ihnen entsprechen fünf Organe. Sie erkennen nur das äußere Objekt, nicht sich selbst, noch ihre Organe; sie sind materiell und können also nicht über sich selbst reflektieren. Das Objekt der Sinne im allgemeinen ist das Akzidenz. Einige nehmen absolute, andere relative Qualitäten der Körper wahr. Die Objekte näher bestimmend, kann man unterscheiden: objecta per accidens, objecta communia, objecta per se und per se primo. Jeder Sinn wird von dem objectum per se primo spezifiziert und hier irrt er sich nicht. Wenn er von einem proportionierten Objekte affiziert wird, so folgt die Lust, sonst Unlust. Die Sinne erstreben nur das Nützliche.

Die innern Sinne sind das Komplement der äußern. Ihre Eindrücke und Akte werden im Gemeinsinn bewußt, in der Phantasie kombiniert und aufbewahrt. Die aestimativa vervollständigt das sinnliche Erkennen, indem sie wahrnimmt, was für das Tierleben absolut notwendig ist. Das Gedächtnis ruft die Empfindungen wieder hervor, so oft es für die Erkenntnis notwendig oder nützlich ist. Man kann die innern Sinne auch Prinzip der äußern nennen, insofern alles Unvollkommene Instrument des Vollkommenen genannt werden muß und das Unvollkommene das Vollkommene immer voraussetzt. Im Menschen sind sie besonders das Bindeglied zwischen den äußern Sinnen und der Vernunft. Es ist speziell die Phantasie, welche die Aufgabe hat, alle Bilder (species) dem Intellekt vorzulegen und so zu seinem Akt anzuregen.

Die verschiedenen Ergänzungen, welche aus Thomas angeführt wurden, zeigen, wie er diese Frage ausführlicher behandelt als Bonaventura und vollständig gelöst hat.

Man kann jedoch in diesen Fragen keine absolute Parallele zwischen Thomas und Bonaventura ziehen, weil dieser kein einziges philosophisches Werk geschrieben hat, und seine eigentlich wissenschaftliche Tätigkeit sich nur auf seine Jugendzeit erstreckt.

Drittes Kapitel.

Die intellektuellen Fähigkeiten.

I. Die höhere und die niedere Vernunft[1].

Der Unterschied zwischen der höhern und niedern Vernunft hat im System des hl. Thomas einen unwesentlichen, nebensächlichen Wert. Der tiefere Grund hierfür ist folgender: Der Mensch hat für die Vernunft als solche nur eine Quelle, aus der sie all ihre Erkenntnis schöpft, die äußere Welt. Dem Wege der Auffindung nach gelangen wir mittels der zeitlichen Dinge zur Erkenntnis der ewigen, dem Wege des Urteils nach beurteilen wir mittels der ewigen die zeitlichen Dinge, und den „rationes aeternarum" gemäß beurteilen wir die „zeitlichen"[2].

In der augustinisch-platonischen Richtung des 13. Jahrhunderts, u. a. bei den Franziskanern Alexander Hales, Johann von Rupella, Bonaventura, Matthäus von Aquasparta, John Peckham, Wilhelm von Falgar, Petrus Johannis Olivi usw.; bei den Dominikanern Robert Kilwardby, Petrus de Tarentasia, Hugo a St. Caro, Roland von Cremona usw.; bei Heinrich von Gent hat dieser Unterschied eine sehr wichtige Rolle gespielt. Die niedere Vernunft wurde oft mehr oder weniger vernachlässigt und herabgedrückt, wegen der allbeherrschenden Tätigkeit der höhern Vernunft. Die Augustinianer lehrten: Die menschliche Vernunft hat nicht nur eine Quelle, aus der sie schöpft, sondern mehrere. Die niedere Außenwelt tritt von unten her in die niedere Vernunft ein. Alles Geistige jedoch kann nicht aus dem Sinnlichen bezogen werden; wir fassen es, entweder durch Selbstbesinnung (introspectio) alles dessen, was die geistige Seele in sich trägt, oder durch ein Hinschauen zu den „rationes aeternae", in denen wir erfassen, was „supra nos" ist. Dieses alles gehört der sich selbst betätigenden höhern Vernunft an.

Es springt in die Augen, welch außergewöhnliche Stelle die höhere Vernunft bei der Augustinischen Richtung für die Lösung des theoretischen Erkenntnisproblems einnimmt.

Es soll daher an erster Stelle der Unterschied und die Funktionen dieser beiden Arten von Vernunft dargestellt werden, weil das für die spätere Auseinandersetzung des Systems Bonaventuras entscheidenden Wert hat.

---

[1] Vgl. J. Krause, *S. Bonaventura de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa* (Monasterii 1868) 21. Lutz, *Die Psychologie Bonaventuras* 106—108.

[2] Cfr. *Summa* I, q. 79. a. 9; *de Veritate* q. 25, a. 2.

Bonaventura behandelt diese Frage ex professo in dem zweiten Buche der Sentenzen (d. 24, p. 1, art. 2, q. 2 (B. 2. S. 563—65).

Im voraus warnt Bonaventura, daß der Unterschied zwischen diesen beiden nicht als zwischen zwei real verschiedenen Potenzen aufgefaßt werden soll, jedoch auch nicht als wären sie nur logisch verschieden „solum secundum aspectus". Die höhere und die niedere Vernunft sind eine und dieselbe Vernunft, allein verschieden nach ihrer Richtung und ihren Aufgaben. „Est enim differentia in eis secundum dispositiones et officia" [3].

Die Namen höhere und niedere Vernunft entnehmen sie also ihrer Richtung und ihren Aufgaben [4].

Ihrer Richtung, insofern die höhere Vernunft sich nach den höhern Naturen richtet. Bonaventura spricht von „superna", „superiora", „suprema", „rationes aeternae", „leges aeternae" [5], „Deus" [6], aeternum quod est supra animam" [7].

Die niedere Vernunft wendet sich den niedern Dingen zu, d. h. zu der sinnlichen Außenwelt, welche er mit „inferiora" bezeichnet [8].

Ihren Aufgaben nach wird die eine höhere genannt, weil sie leitet und befiehlt; die andere niedere, weil sie gehorcht. Die eine ist die männliche, kräftige Potenz, die andere die weibliche, schwache. Die höhere ist Herrscherin, die niedere Dienerin [9].

Die Herrscherstellung der höhern Vernunft folgt aus ihrer Universalität. Sie steht den andern Potenzen nicht gegenüber, weil sie sich über alle intellektuellen Fähigkeiten erstreckt und sie alle umfaßt. Ja, sie geht sogar noch weiter, indem sie in gewisser

---

[3] l. c. in corp. So auch: „Talis dispositionum diversitas ortum habet non ex diversitate naturae, sed ex diversa comparatione eiusdem potentiae." — „Diversitas autem officiorum similiter non venit ex diversitate naturarum." l. c. in corp. Potentia intellectiva, cum sit una, nata est cognoscere omnia. l. c. f. 2. Im Verlaufe des Kapitels wird sich noch ergeben, aus welchem Grunde Bonaventura überhaupt keinen realen Unterschied zwischen den verschiedenen Potenzen, als real-unterschiedenen Akzidenzien kennt.

[4] Est enim differentia in eis secundum dispositiones et secundum officia; secundum dispositiones: quia haec est fortis et illa debilis; secundum officia, quia haec regit et illa regitur. Ratione diversae dispositionis in debilitate et fortitudine haec vocatur vir, et illa mulier; ratione diversitatis in officio et regimine haec vocatur superior, quia regit, et illa inferior, quia regitur. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 564 a). Dicitur ratio superior, in quantum cognoscit superiora, et inferior, in quantum cognoscit inferiora. l. c. f. 2 (S. 563). [5] 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 575).

[6] *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227). [7] 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 909).

[8] Cfr. Note 4. [9] Cfr. Note 4.

Hinsicht auf die sensitiven Potenzen, selbst auf den Körper, ihren Einfluß ausübt.

Der Einfluß und die Tätigkeit der höhern Vernunft erstreckt sich vorerst auf das ganze Vernunftgebiet.

Bonaventura warnt schon im voraus, die höhere Vernunft nicht zu verwechseln mit der Synteresis; erstens, weil die Synteresis dem Strebevermögen angehört (ex parte affectionis), das zum Guten anregt [10] und also nicht zum Verstande zu rechnen ist. Zweitens bedeutet die Synteresis eine natürliche Potenz, welche immer zum Guten hinneigt [11]. Darum ist es falsch, diese zwei, Synteresis und höhere Vernunft, zu identifizieren, weil die höhere Vernunft der Freiheit angehört und eine überlegende (deliberativa potentia) Potenz ist [12]. Es braucht also nicht mehr hervorgehoben zu werden, daß die höhere Vernunft nicht zu dieser intellektuellen Potenz gehört, welche sich per modum naturae bewegt, und darum immer richtig ist [13].

Die Tätigkeit der höhern Vernunft umfaßt ein dreifaches Gebiet: Erstens, insoweit sie sich nach oben wendet; zweitens, insofern sie in sich selbst gekehrt ist; drittens, insoweit sie allen unter sich stehenden Potenzen befiehlt [14].

Die höhere Vernunft ist der erhabenste Teil der Seele [15], und ihre edelste Tätigkeit besteht darin, sich nach oben zu wenden [16], d. h. besonders zu den „rationes aeternae", den „leges aeternae", nach dem „aeternum, quod est supra anima", zu Gott [17]. Wie und inwiefern sie dieses erreicht, werden wir später sehen, wenn wir diese Tätigkeit speziell behandeln werden: dann wird sich der Unterschied zeigen zwischen der platonisch-augustinischen und der

---

[10] Dico enim, quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet. 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 910 b).

[11] Synderesis autem potentiam naturalem nominat, quae semper uniformiter ad bonum inclinat. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 574 b).

[12] Haec propositio (ibi peccatum non esse) tripliciter deviat a veritate; primo in hoc quod dicit, quod idem est superior portio rationis et synderesis; quod plane falsum est, cum superior portio rationis et inferior pertinent ad arbitrii libertatem, sicut dicit Augustinus, et ideo nominant potentiam deliberativam. l. c. (B. 2. S. 575 b).

[13] Intellectus semper est rectus ... in his, ad quae movet potentia intellectiva per modum naturae . . . quod nos vocamus conscientiam naturalem. l. c. ad 2 (B. 2. S. 575).

[14] Ratio superior non solum habet iudicare secundum leges aeternas, sed etiam habet iudicare secundum lumen proprium, et secundum lumen sibi ab inferiori acquisitum. l. c. (B. 2. S. 575 a). Vgl. ad 3 et 4.

[15] Supremum autem ipsius animae est superior portio rationis, qua anima ad Deum convertitur. 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 909 b).

[16] Ad illud, quod obiicitur, quod ratio superior intendit legibus aeternis; dicendum, quod iste est actus nobilissimus superioris partis. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 575). [17] Vgl. Noten 5, 6, 7.

aristotelisch-thomistischen Lehre. In dieser höchsten Tätigkeit kann sie nicht fehlen oder sich irren. Hier ist sie immer richtig [18] und hier haben wir die Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung [19]. Sie ist es, welche die Wahrheit begreift und den göttlichen Willen zu Rate zieht [20]. Wenn sie mit Aufmerksamkeit die „rationes aeternae" und die Unveränderlichkeit der göttlichen Macht und Gerechtigkeit betrachtet, wird sie im Guten gestärkt und wieder aufs neue dazu angeregt [21].

Nicht immer übt die höhere Vernunft diesen erhabensten Akt aus; sie ist aber eigens dazu veranlagt [22].

Sie kann nach dieser Richtung nicht immer tätig sein. Denn Bonaventura sagt, daß die Vernunft zur selben Zeit nur eines erkennen und auch nicht zugleich mehrere Gedanken haben kann [23]. Wenn sie sich also in sich selbst oder nach unten wendet, kann sie sich nicht zu gleicher Zeit nach oben richten. Dieses hat für die spätere Erklärung der Tätigkeit des menschlichen Verstandes große Wichtigkeit.

Die zweite Tätigkeit der höhern Vernunft besteht darin, daß sie sich in sich selbst kehrt, und dann sich selbst schaut [24] durch die Beleuchtung eines empfangenen, ihr angebornen Lichtes [25]. Was das Licht ist und wie die höhere Vernunft alles in sich selbst schaut, werden wir bei der Besprechung der Seelenerkenntnisse des nähern sehen. Wir können schon jetzt die Bemerkung hinzufügen, daß die höhere Vernunft bei dieser Tätigkeit wohl fehlen und sich irren kann [26]. Bonaventura bestimmt diese Möglichkeit noch, wenn er lehrt, daß sie sich zu sehr in sich selbst kehren,

---

[18] Et quamvis aspiciendo ad leges aeternas non peccet iudicando, tamen secundum ea quae percipit a sensibus, vel etiam secundum lumen sibi datum et innatum, potest deficere et errare. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 575 a).

[19] Dum enim ratio ad superiora convertitur, purgatur et illuminatur et perficitur. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 564 a). Vgl. 2. *S.* d. 10, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 267).

[20] Haec est intelligens et consulens divinam voluntatem. l. c. (B. 2. S. 564 b).

[21] Dum leges aeternas conspicit et immutabilitatem divinae virtutis et aequitatis, in bono fortificatur et vigoratur. l. c. (B. 2. S. 564 a).

[22] Dicendum, quod iste est actus nobilissimus superioris partis, sed non semper hunc actum excercet. l. c. ad 4 (B. 2. S. 575). Ad illud, quod obiicitur, quod superior portio rationis dicitur, in quantum convertitur; dicendum quod hoc non est verum, in quantum actu convertitur, sed in quantum est nata converti. l. c. ad 6 (B. 2. S. 275).

[23] Intellectus non potest simul plura intelligere vel plures cogitationes habere. 2. *S.* d. 5, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 146 a).

[24] Etiam intendit sibi et ad se convertitur. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 575).

[25] Secundum lumen sibi datum et innatum, potest deficere et errare, maxime in statu naturae lapsae. l. c. (B. 2 S. 575).

[26] Vgl. Note 25.

sich deswegen von Gott wegwenden und von den „rationes aeternae“ abweichen kann [27]. Er warnt noch, daß man nicht denken soll, die Verirrung entstehe allein — wie einige meinten —, insofern ihr von unten die Veranlassung gegeben wird und von dort die Irreführung ausgeht. In und für sich (secundum se) würde sie also nicht fehlbar sein. Das ist gegen die Vernunft, sagt er, weil die Freiheit der höhern Vernunft angehört; also hat sie in ihrer Natur das Vermögen, sich zum Bösen hinzuneigen [28].

Bedeutungsvoll ist auch ihre dritte Tätigkeit, ihre Macht nach unten; denn diese greift sehr weit. Im allgemeinen kann man sagen, daß sie sich auf alles erstreckt, was auf dem Gebiete der Seele und der niedern Kräfte vorgeht. Sie leitet die niedere Vernunft, die beiden Formen des sinnlichen Begehrungsvermögens, nämlich: die „irascibilis“ und „concupiscibilis“ [29]. Sie hat die Leitung und die Herrschaft über alle Potenzen der Seele, die irgendwie der Vernunft gehorchen. So wird die höhere Vernunft natürlicherweise (per modum naturae) mit den andern Potenzen verbunden, selbst mit dem menschlichen Körper, insoweit er durch die Vernunft vervollkommnet werden kann [30]. Die höhere Vernunft reicht also einerseits bis zur Vereinigung mit Gott hinauf und anderseits bis zu den letzten Stufen des Leiblichen hinab (ad carnem) [31]. Bonaventura bestimmt noch näher, auf welche Weise die höhere Vernunft Einfluß auf den niedern Teil der Seele ausübt. Sie l e i t e t und o r d n e t die niedern Fähigkeiten [32].

Sie hat die Macht, dem niedern Teile der Seele zu b e f e h l e n [33]. Sie u n t e r s c h e i d e t und b e u r t e i l t alles das, was sich im Bereiche der Seele vollzieht [34].

---

[27] Potest nimie ad se converti, ac per hoc averti et deviare a legibus aeternis. l. c. ad 4 (B. 2. S. 575).

[28] Tertio vero a veritate deviat in hoc, quod dicit, quod in superiori parte rationis secundum se culpa non potest esse, nisi ab inferiori procedat et tribuatur sibi occasio. Hoc enim contra rationem est, cum in illa portione consistat arbitrii libertas, et ita per naturam insit ei ad malum vertibilitas, et ita possibilitas ad peccandum. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 574 und 575).

[29] Illa superior portio regit inferiorem portionem rationis, et irascibilem, et concupiscibilem. 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 909 b).

[30] Penes ipsam residet regimen et imperium respectu omnium potentiarum animae, quae sunt aliquo modo rationi obaudibiles; et ita per modum naturae colligatur potentiis aliis et ipsi corpori humano tamquam perfectibili. 3. *S.* d. 16, a. 2, q. 2, ad 6 (B. 3. S. 357).

[31] Ratio superior unionem habet ad deitatem et unionem habet ad carnem. l. c. f. 4 (B. 3. S. 355).

[32] Disponit et regit inferiores potentias. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 2. S. 575) — passim.

[33] Penes ipsam residet regimen et imperium respectu omnium potentiarum animae. 3. *S.* d. 16, a. 2, q. 2, ad 6 (B. 3. S. 357).

In ihr liegt das entscheidende Urteil und die Herrschergewalt[35]. Es steht ihr als freier Fähigkeit das Schiedsrichteramt über die untergeordneten Handlungen zu[36].

Endlich obliegt es ihr, die niedern Kräfte zu zügeln[37]. Selbstverständlich kann die höhere Vernunft bei dieser Betätigung versagen und einen schlechten Einfluß auf die niedern Kräfte ausüben, indem sie die Potenzen schlecht leitet, ihnen die Zügel schießen läßt, sie unmittelbar durch ihren Befehl vom rechten Wege abführt[38].

Diese Möglichkeit zu irren und fehlen ist größer geworden im Zustande der gefallenen Natur[39]; denn beide, sowohl höhere als niedere Vernunft, sind geschwächt[40], weil die Erbsünde alle Kräfte der Seele angesteckt und geschwächt hat.

Nach dem Gesagten umfaßt der Einfluß der höhern Vernunft alle Gebiete der freien menschlichen Tätigkeit.

Der niedern Vernunft bleibt nicht viel mehr übrig, als zu gehorchen (regitur)[41] und die Befehle der höhern Vernunft ins Werk zu setzen (opere exsequi)[42].

Die niedere Vernunft hat die besondere Aufgabe, sich zur Körperwelt (haec inferiora) hinzuwenden, d. h. zum Sinnenfälligen und Leiblichen (ad sensibilitatem et carnem) und so wird sie herabgezogen und verweichlicht[43]. Darum gerade wird sie niedere Vernunft genannt: eine rein platonische Auffassung, ebenso wie die Lehre von der Reinigung und Vervollkommnung, die durch die Richtung der höhern Vernunft nach oben erfolgt.

---

[34] Superior portio rationis est illa, quae discernit et iudicat. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1, f. 5 (B. 2. S. 574). Actus eius est discernere et sententiare de his quae fiunt in regno animae. 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 2, q. 2, ad 3 (B. 2. S. 582).

[35] Apud quam residet iudiciaria potestas et regiminis auctoritas. 1. c. — quaestio (B. 2. S. 581 a).

[36] Consensus residet penes iudicem et arbitrum principalem; haec autem est superior portio rationis. 1. c. a. 2, q. 2, f. 3 (B. 2. S. 580).

[37] Compescere vires inferiores. l. c. a. 2, q. 2, ad 3 (S. 582).

[38] Potest deordinari male eas regendo, sive frena laxando, sive suo imperio eas incurvando. l. c. a. 1, q. 1, ad 3 (B. 2. S. 575).

[39] Potest deficere et errare, maxime in statu naturae lapsae. l. c. (B. 2. S. 575 a).

[40] Item, superior portio rationis est corrupta, sicut et inferior, cum originale omnes vires animae inficiat et dehabilitet. l. c. a. 1, q 2, f. 3 (B. 2. S. 576).

[41] 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 575) — passim.

[42] l. c. (B. 2. S. 575).

[43] „Dum autem (ratio nostra) ad haec inferiora convertitur, utpote ad sensibilitatem et carnem, quodam modo trahitur et emollitur." 2. *S.* d. 24, p. 1 a. 2, q. 2 (B, 2. S. 564 a).

Es gibt noch einen weitern, wichtigen Unterschied zwischen der niedern und höhern Vernunft. Der Mensch ist seiner Seele und ihren Potenzen nach ein Ebenbild Gottes[44], und weil das Ebenbild sich vorzüglich in den Fähigkeiten findet, insofern sie sich auf Gott richten, ergibt sich, daß das Ebenbild Gottes sich in einer ganz besondern Weise in der höhern Vernunft befindet, deren edelster und eigenster Akt ist, sich zu Gott zu wenden. Die niedere Vernunft trägt wohl in sich das Ebenbild Gottes als Vernunft; es kommt aber in ihrer Tätigkeit nicht zum Ausdruck, insofern sie sich zu der sinnlichen Außenwelt richtet[45].

Der höhern Vernunft kommt es auch ausschließlich zu, unmittelbar und allein von Gott selbst erleuchtet zu werden, während die katholischen Schriftsteller, wie Bonaventura sagt, lehren, daß die niedere Vernunft durch die Engel erleuchtet werden kann. Bonaventura meint, richtiger sage man, daß der Engel dem Menschen die Wahrheit suggeriert[46].

Von Augustin[47] und dem „Magister Sententiarum“[48] hat Bonaventura ein eigentümliches Bild aus der Genesis übernommen, nämlich von der Schlange, Mann und Frau. Die Schlange ist die Sinnlichkeit; der Mann ist die höhere Vernunft als die stärkere, die Frau ist die niedere Vernunft als die schwächere[49]. Weil die eine aus der andern entspringt, und die niedere mit der höhern als eine gleichberechtigte Gehilfin verbunden wird, entsteht zwischen beiden eine Ehe[50].

---

[44] „Imago quantum ad suum esse principaliter consistit in anima et eius potentiis. et in his potissime, prout habent ad Deum converti.“ 2. *S.* d. 16, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 403).

[45] „Ad illud quod obiicitur, quod haec est ad imaginem et illa non; dicendum, quod cum negamus, inferiorem portionem rationis esse ad imaginem, non hoc dicimus, quia imago non sit in illa potentia, sed quia non attenditur secundum conversionem illam (ad inferiora). Unde non removetur ratio imaginis a portione inferiori, secundum id quod est imago et secundum id quod est ratio, sed solum secundum comporationem superadditam.“ 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, ad 2 (B. 2. S. 564).

[46] Respondeo dicendum, quod animam quoad superiorem portionem rationis illuminare solius Dei est proprium . . . Animam igitur quoad supremam partem angelus non potest illuminare, sed quantum ad inferiorem partem rationis posuerunt catholici tractatores, animas nostras a beatis angelis per eorum revelationes illuminari . . . hoc satis intelligibile est, quomodo angelus possit animae quod concepit suggerere. 2. *S.* d. 10, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 265—66). Siehe dieses Kapitel Noten 118—122 und den korrespondierenden Text.

[47] U. a. Contra Manichaeos. L. 2. c. 14. n. 21. — 12 De Trinitate c. 12.

[48] 2. *S.* d. 24, c. 12. Quaracchi-Ausgabe (B. 2. S. 552).

[49] „Et hi dixerunt, quod cum sint tres gradus in potentiis animae, correspondentes serpenti, mulieri et viro, videlicet sensualitas, portio inferior et superior.“ 2. *S.* d. 24, p. 2, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 577 a).

[50] In seiner Quaestio disputata de scientia Christi (q. 4, f. 28) lehrt er

Zum Schluß sei noch erwähnt, daß der höhern Vernunft die Weisheit (sapientia) zugeschrieben wird, der niedern Vernunft die Wissenschaft (scientia)[51]. Darum wird Plato die Weisheit, Aristoteles die Wissenschaft zugeschrieben. Denn die Philosophie des erstern ist hauptsächlich nach oben, die des letztern nach unten gewandt[52].

II. Die spekulative und die praktische Vernunft.

Die höhere und die niedere Vernunft werden von Bonaventura nach ihren besondern Aufgaben unterschieden. Der spekulative und der praktische Verstand finden bei ihm ihren Unterscheidungsgrund in ihren verschiedenen Stellungen (status). Denn, sagt er, die spekulative wird in einer andern Stellung praktische Vernunft genannt[53]. Thomas von Aquin gibt den letzten und entscheidenden Grund dieses Unterschiedes an, wenn er sagt: „Die praktische Vernunft ist von der spekulativen durch ihr Ziel unterschieden“[54]. Darum sind auch diese nicht zwei verschiedene Fähigkeiten, sondern eine und dieselbe. In dem zweiten Buche der Sentenzen lehrt Bonaventura dieses letzte ausdrücklich[55], wie auch Thomas[56].

---

nochmals ausdrücklich: „ratio inferior ortum habet a superiori et non e converso.“ — Der hl. Thomas sagt *(Summa* I. q. 79, a. 9, ad 2): „Ratio inferior dicitur a superiori deduci, vel ab ea regulari, inquantum principia, quibus utitur inferior ratio deducuntur et diriguntur a principiis superioris rationis.“ Vgl. *Quaest. Disp. de Veritate* q. 15, a. 2, ad 14 et 15.

[51] „Et quia una oritur ab altera et ei coniungitur tamquam adiutorium simile sibi; recte haec dicitur vir et illa mulier et inter eas dicitur esse coniugium.“ 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 564 a). Vgl. Thomas: *Quaest. Disp. de Veritate* q. 15, a. 2, ad 9. „Superiori rationi attribuitur sapientia inferiori vero scientia.“ St. Thomas l. c. a.

[52] Et ideo videtur quod inter philosophos datus sit Platoni sermo sapientiae, Aristoteli vero sermo scientiae. Ille enim principaliter aspiciebat ad superiora, hic vero principaliter ad inferiora. *Sermo* 4. n°. 18 (B. 5. S. 572).

[53] „Multis modis consueverunt auctores divisionem potentiarum animae accipere . . . Aliquando vero secundum officia, ut cum dividitur ratio in superiorem et inferiorem. — Aliquando secundum status, ut cum dividitur intellectus in speculativum et practicum; intellectus enim speculativus secundum alium statum efficitur practicus, videlicet dum coniungitur voluntati et operi in dictando et regendo. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 566 a).

[54] Respondeo dicendum quod, sicut dicitur 3. de Anima (Com. 49), intellectus practicus differt a speculativo fine; finis enim speculativi est veritas absolute, sed practici est operatio, ut dicitur in 2. Metaph. (Com. 3). *Quaest. Disp. de Veritate* q. 3, a. 3.

[55] Bene dicit (Philosophus), intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 561).

[56] Respondeo dicendum, quod intellectus practicus et speculativus non sunt diversae potentiae. *Summa* I. q. 79, a 11.

Die Vernunft wird spekulativ genannt, wenn sie sich auf das Wahre als solches richtet[57]. Ihr Wesen besteht in der Betrachtung des Wahren[58]; darum findet sie die Vervollkommnung in der Fertigkeit (habitus), die nur die Betrachtung zum Ziele hat, d. h. in der spekulativen Wissenschaft[59].

Wie wird eine und dieselbe Vernunft aus der spekulativen zur praktischen?

Der Übergang ist nicht schwer[60], sagt Bonaventura, er geschieht nämlich durch Ausdehnung (extensione), wie der Philosoph sagt[61]. Darum nennt er die praktische auch die ausgedehnte Vernunft (intellectus extensus)[62].

Diese Erweiterung kann auf dreifache Weise stattfinden, entweder durch Verbindung mit einer Neigung, von welcher sie nachgezogen wird, oder durch Verbindung mit einer Neigung, zu der sie hindrängt, oder durch Verbindung mit einer Tätigkeit, die sie leitet[63].

Sie wird praktische genannt in einem weitern, eigentlichen oder engsten Sinne, insofern sie mehr oder weniger Ausdehnung hat[64]. So regt die praktische Vernunft gewissermaßen die Tätigkeit an[65]; nicht jedoch so, daß sie selbst unmittelbar den Anstoß gibt[66], sondern vermittelst des Willens[67]. Darum bestreitet der

---

[57] Intellectus speculativus dicitur esse ille qui tendit in verum sub ratione veri . . . respicit verum sub ratione veri. 3. *S.* d. 23, a. 1, q. 2 (B. 3. S. 475 b).

[58] Scientia speculativa est perfectio intellectus nostri, inquantum est speculativus. 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 899 b).

[59] Nam si consideremus intellectum in se, sic est proprie speculativus et perficitur ab habitu, qui est contemplationis gratia, qui dicitur scientia speculativa. 1. *S.* Proem q. 3 (B. 1. S. 13). Vgl. Thomas: Intellectus speculativus est, qui quod apprehendit non ordinat ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. *Summa* I. q. 79, a. 11.

[60] Faciliter speculativus fit practius. *Hexaem.* coll. 5. n°. 12. (B. 5, S. 356).

[61] Intellectus enim practicus dicitur esse intellectus extensus, secundum quod vult Philosophus, quod intellectus speculativus extensione fit practicus. 3. *S.* d. 23, a. 1, q. 2 (B. 3. S. 475 b).

[62] Vgl. Note 59.

[63] Contingit autem, intellectum extendi tripliciter: vel per coniunctionem sui cum affectione, a qua inclinatur; vel per coniunctionem sui cum affectione, ad quam inclinat; vel per coniunctionem sui cum operatione, quam dirigit et regulat. 3. *S.* d. 23, a. 1, q. 2 (B. 3. S. 475 b).

[64] Sive intellectus practicus dicatur communiter, sive proprie, sive magis proprie, secundum quod magis et magis habet extendi. l. c. (B. 3. S. 475 et 476).

[65] Et sic intellectus habet quodam modo rationem motivi. 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 899 b).

[66] „Non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum." 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 899).

[67] „Intellectus practicus est in ipso intellectu, in quantum mediante affectu dirigit opus." 3. *S.* d. 23, a. 1, q. 2 (B. 3. S. 475 b).

Philosoph mit Recht, daß die spekulative Vernunft, wenn sie zur praktischen wird, zum Willen wird; im Gegenteil, eine und dieselbe Fähigkeit, welche auf die Betrachtung des Wahren als solchen abzielt, wird nachher Richtschnur für die äußere Tätigkeit. Der Wille dagegen ist nicht die praktische Vernunft, sondern das vernünftige Strebevermögen und es folgt also nicht, daß die Vernunft bloß durch Ausdehnung zum Willen wird [68].

Aufgabe der praktischen Vernunft ist also bloß, sich mit dem Willen zu verbinden, indem sie seine Tätigkeit vorschreibt, anregt [69] und leitet [70].

Nach Bonaventura gehören das Gute und Böse nicht allein dem Willen an, sondern auch der praktischen Vernunft, weil diese nicht allein auf das Wahre gerichtet ist, sondern auch auf das Gute [71]. Dennoch darf sie nicht mit dem Willen verwechselt werden und es genügt, daß ein gewisser Zusammenschluß mit dem Willen und der Neigung stattfindet [72]. Der Verstand kann das Wahre in zweifacher Weise erfassen: als solches oder unter dem Gesichtspunkte des Guten. Zielt er auf das Wahre als solches ab, so haben wir die spekulative, zielt er auf das Wahre als ein Gut ab, die praktische Vernunft [73].

Das Wahre und Gute, sagt St. Thomas, schließen sich gegenseitig ein, denn das Wahre ist ein Gutes, sonst wäre es nicht begehrenswert, und das Gute ist wahr, sonst wäre es nicht erkennbar. Gegenstand des Willens kann also das Wahre sein, insofern es gut ist, z. B. wenn einer die Wahrheit zu erkennen verlangt, anderseits kann das Gute Gegenstand des praktischen Verstandes

---

[68] „Dicendum, quod Philosophus, sicut in capitulo ‚De Movente' patet, tertio de Anima, differentiam assignat inter practicum intellectum et appetitum, nec unquam dicit, intellectum fieri appetitum; sed bene dicit, intellectum speculativum fieri practicum, quia ille idem intellectus et illa eadem potentia, quae dirigit in considerando, postmodum regulat in operando. Voluntas autem non est intellectus practicus, sed est appetitus rationativus; et ideo non sequitur ex hoc, quod sola exensione ratio fiat voluntas, vel quod intellectus fiat affectus." 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 561).

[69] „Extenditur autem intellectus per modum dictantis et regulantis." 1. *S.* Prooem. q. 3 (B. 1. S. 13 a).

[70] „Habet quodam modo rationem motivi, non quia efficiat motum, sed quia dictat et inclinat ad motum." 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 899 b).

[71] „Dicendum, quod bonitas et malitia non tantummodo respiciunt affectum, immo etiam intellectum practicum et eius habitum, pro eo quod intellectus practicus non tantum consistit in vero, sed etiam se extendit ad bonum." 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 900).

[72] „Sufficit, quod cum ipsa voluntate et affectione habeat quandam concomitantiam." l. c. ad 2 (B. 2. S. 900).

[73] „Amplius, quoniam cognitio veri est duplex: vel veri ut veri, vel veri ut boni ... hinc est, quod potentia cognitiva ... dividitur ita, quod intellectus in speculativum et practicum." *Brev.* p. 2, c. 9 (B. 5. S. 227 b).

sein unter dem Gesichtspunkte des Wahren, insofern es in der Betätigung ausführbar ist. Der praktische Verstand erkennt also die Wahrheit ebenso wie der spekulative, allein er ordnet die erkannte Wahrheit auf die Betätigung hin [74].

Der spekulativen Vernunft entspricht eine Fertigkeit (habitus), wie wir oben gesehen haben, nämlich die spekulative Wissenschaft, worin sie ihre Vollendung findet [75]. Gerade so entspricht der praktischen Vernunft eine Fertigkeit (habitus), das Gewissen (conscientia).

Was das Gewissen und die Synteresis anbelangt, so nimmt Bonaventura eine eigene Stellung ein, indem er von seinem Lehrer Alexander von Hales abweicht und der thomistischen Auffassung entschieden widerspricht [76].

Das Gewissen.

Das Wort Gewissen wird in dreifachem Sinne aufgefaßt, sagt Bonaventura mit Alexander von Hales [77]. Erstens besagt es öfters den Inhalt unseres Wissens (conscitum); zweitens bedeutet es das, wodurch wir uns bewußt sind, nämlich die Fertigkeit (habitus); drittens bezeichnet es das erkennende Seelenvermögen (potentia consciens).

Im gewöhnlichen Sinne bedeutet es aber den habitus (Fertigkeit), wie auch das Wort scientia, von dem es hergeleitet ist [78].

Zuerst fragt sich Bonaventura, zu welchem Seelenvermögen diese Fertigkeit gehört. Er antwortet: Zum erkennenden und zwar zum praktischen, das die Handlungen leitet [79]. Gerade weil es sich

---

[74] „Dicendum, quod verum et bonum se invicem includunt. Nam verum est quoddam bonum, alioquin non esset appetibile; et bonum est quoddam verum, alioquin non esset intelligibile. Sicut igitur obiectum appetitus potest esse verum, inquantum habet rationem boni, sicut cum aliquis appetit veritatem cognoscere; ita obiectum intellectus practici est bonum ordinabile ad opus sub ratione veri, intellectus enim practicus veritatem cognoscit, sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus." *Summa* I. q. 79, a. 11, ad 2. [75] Vgl. S. 47.

[76] Vgl. H. Th. Simar, *Die Lehre vom Wesen des Gewissens in der Scholastik des 13. Jahrhunderts. Ein Beitrag zur Geschichte der Ethik. Erster Teil: Die Franziskanerschule.* Freiburg 1885.

[77] Vgl. Simar, o. c. nº 9 und 13.

[78] „Aliquando enim accipitur conscientia pro ipso conscito ... Aliquando vero accipitur conscientia pro eo quo conscii sumus, scil. pro habitu ... Aliquando autem accipitur conscientia pro ipsa potentia consciente, ut ita dicam ... Cum igitur tribus modis accipi soleat conscientiae nomen, usitatiori tamen modo nomen conscientiae pro habitu accipitur, sicut et nomen scientiae, a quo componitur." 2. S. d. 39, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 899).

[79] „Concedendum est igitur, sicut rationes ostendunt, quod conscientia se tenet ex parte potentiae cognitivae, licet non se teneat, secundum quod est speculativa, sed secundum quod est practica." l. c.

auf die Handlungen richtet, besagt Gewissen nicht allein ein Wissen (scientia), sondern auch ein Mitwissen (conscientia). Denn diese Fertigkeit vervollständigt das spekulative Vermögen nicht in sich selbst, sondern insofern es gewissermaßen mit der Neigung und der Tätigkeit verbunden ist[80]. Dieses erkennende Seelenvermögen kann man in zweifachem Sinne auffassen, bald als Erkenntnisfähigkeit (potentia cognitiva) nicht zwar an sich, sondern insofern es sich auf sittliche Erkenntnisse erstreckt, bald wird das Gewissen als eine Fertigkeit aufgefaßt nicht allein als angeborner Habitus (naturalis), sondern auch als erworbener (acquisitus)[81]. Zum Verständnis dessen sei ein sehr wichtiger Text Bonaventuras hier angeführt. „Die erkennenden Fertigkeiten (habitus) sind uns in einer Hinsicht angeboren wegen des Lichtes, das in unsere Seele gelegt wurde, sind in anderer Hinsicht erworben wegen der Bilder (species), die von außen herstammen. Das stimmt mit den Worten des Philosophen und des hl. Augustinus überein. Alle sind hierin einig, daß der Erkenntnisfähigkeit ein Licht eingeprägt ist, welches als „naturale iudicatorium" bezeichnet wird. Das Erkenntnisbild (species), das Bild der Dinge außer uns, erwerben wir durch die Sinne, wie der Philosoph ausdrücklich an vielen Stellen sagt, und auch die Erfahrung belehrt uns hierin.

Dieses Licht nun, oder diese natürliche Norm (naturale iudicatorium) leitet die Seele im Urteile sowohl über das Erkennbare als über das Tunliche.

Doch muß besonders beachtet werden, daß, wie wir in der spekulativen Ordnung Erkenntnisse haben, die sehr einleuchtend sind, wie z. B. die ersten Prinzipien, und andere, die weniger einleuchtend sind, wie z. B. die besonderen Schlußfolgerungen, es so auf dem Gebiete des Handelns gewisse Grundsätze gibt, die sehr einleuchtend sind, z. B. was du nicht willst, daß dir geschehe, das tue keinem andern; daß wir Gott gehorchen sollen, u. dgl. Wie daher die Erkenntnis der ersten Grundsätze wegen jenes Lichtes uns angeboren genannt wird, weil jenes Licht genügt, um sie nach Aufnahme der Erkenntnisbilder (species) ohne eine weitere Überredung zu erkennen wegen ihrer innern Klarheit, so ist auch die

---

[80] „Et propterea talis habitus non simpliciter nominatur scientia, sed conscientia, ut in hoc significetur, quod habitus iste non perficit ipsam potentiam speculativam in se, sed prout est quodam modo iuncta affectioni et operationi." l. c. (B. 2. S. 899).

[81] „Dicendum, quod immo nominare potest potentiam et habitum. Et cum nominat potentiam, non nominat universaliter potentiam cognitivam, sed prout se extendit ad cognoscenda ea quae sunt moris sive ad moralia. Cum autem nominat habitum, non solum nominat habitum naturalem, immo etiam potest nominare habitum acquisitum." l. c. ad 1 (B. 2. S. 900).

Erkenntnis der ersten sittlichen Grundsätze angeboren, weil jene Norm (iudicatorium) zu ihrer Erkenntnis genügt,

Anderseits, gleichwie die Erkenntnis der besonderen Schlußfolgerungen der Wissenschaften erworben ist, weil das angeborne Licht nicht vollauf genügt, um diese zu erkennen ohne eine neue Hinleitung und Zurechtlegung (habilitatio): so ist es auch auf dem Gebiete des Handelns aufzufassen. Denn manches sind wir verpflichtet zu tun, was wir nur auf neu hinzugefügte Belehrung hin erkennen. Weil also das Gewissen eine leitende Fertigkeit für das Urteil über das Handeln besagt, so ist es einerseits eine angeborene und anderseits eine erworbene Fertigkeit: eine angeborene in Hinsicht auf die ersten Grundsätze der Natur, eine erworbene in Hinsicht auf das, was spätere Belehrung hinzufügte. Eine angeborene Fertigkeit ist es auch in bezug auf das leitende Licht; eine erworbene aber in bezug auf das Erkenntnisbild. Wir haben nämlich ein natürliches Licht, um zu erkennen, daß die Eltern zu ehren sind und der Nächste nicht verletzt werden darf; doch das Bild des Vaters und des Nächsten ist mir nicht von Natur aus eingeprägt“ [82].

---

[82] „Habitus cognitivi quodam modo sunt nobis innati et quodam modo acquisiti, non tantum loquendo de cognitione in particulari et de cognitione conclusionum, sed etiam de cognitione principiorum. Cum enim ad cognitionem duo concurrant necessario, videlicet praesentia cognoscibilis et lumen, quo mediante de illo iudicamus, sicut videmus in visu, et in praecedenti auctoritate innuit Augustinus; habitus cognitivi sunt quodam modo nobis innati ratione luminis animae inditi, sunt etiam quodam modo acquisiti ratione speciei; et hoc quidem verbis Philosophi et Augustini concordat. Omnes enim in hoc concordant, quod potentiae cognitivae sit lumen inditum quod vocatur naturale iudicatorium; species autem et similitudines rerum acquiruntur in nobis mediante sensu, sicut expresse dicit Philosophus in multis locis; et hoc etiam experientia docet. Nemo enim unquam cognosceret totum, aut partem, aut patrem, aut matrem nisi sensu aliquo exteriori speciem eius acciperet; et hinc est, quod ‚amittentes unum sensum necesse habemus unam scientiam amittere‘. Illud autem lumen sive naturale iudicatorium dirigit ipsam animam in iudicando tam de cognoscibilibus quam de operabilibus.

Sed hoc attendendum est praecipue; quia, sicut inter cognoscibilia quaedam sunt valde evidentia, sicut dignitates et prima principia; quaedam sunt minus evidentia, sicut conclusiones particulares; sic et in operabilibus quaedam sunt maxime evidentia, utpote illud; ‚quod tibi non vis fieri, alii ne feceris‘, et quod Deo obtemperandum est, et consimilia. Quemadmodum igitur cognitio primorum principiorum ratione illius luminis dicitur esse nobis innata, quia lumen illud sufficit ad illa cognoscenda, post receptionem specierum, sine aliqua persuasione superaddita, propter sui evidentiam: sic et primorum principiorum moralium cognitio nobis innata est, pro eo quod iudicatorium illud sufficit ad illa cognoscenda. Rursus, quemadmodum cognitio particularium conclusionum scientiarum acquisita est, pro eo quod lumen nobis innatum non plene sufficit ad illa cognoscenda, sed indiget aliqua persuasione et habilitatione nova: sic etiam intelligendum est ex parte opera-

Dieser Text ist von fundamentaler Bedeutung für die Erkenntnislehre Bonaventuras. In der Erklärung seiner Abstraktionstheorie werden wir näher auf ihn eingehen. Für das Gewissen sei hier festgestellt, daß es nach Bonaventura eine doppelte geistige Fertigkeit gibt: die Fertigkeit der ersten Grundsätze in der spekulativen Ordnung und daneben eine in der Ordnung des Handelns.

Diese letztere ist die Fertigkeit des Verstandes, welche bei der Einprägung eines Bildes (species) von selbst, ohne Schlußfolgerung, unmittelbar, schauend die praktische Wahrheit erkennt; das ist das natürliche Gewissen (conscientia naturalis). Dieses genügt jedoch nur für die klarsten Wahrheiten. Die andern haben wir durch Erfahrung zu erwerben: sie bilden das erworbene Gewissen.

Als natürliche Fertigkeit kann das Gewissen nicht irren, denn es neigt nur zum Guten und ist die Keimzelle für alle zu erwerbenden Fertigkeiten [83]. Das Gewissen ist das Gesetz unseres Verstandes, aber nicht das höchste; denn über ihm steht das göttliche Gesetz [84].

Als erworbene Fertigkeit kann es irren und daher nicht bloß die Seele reinigen, sondern auch beflecken. Daher spricht man von einem reinen und einem befleckten, von einem richtigen und einem irrigen Gewissen [85]. Denn das Gewissen erstreckt sich nicht allein

---

bilium, quod quaedam sunt agenda, ad quae tenemur, quae non cognoscimus nisi per instructionem superadditam. — Quoniam igitur conscientia nominat habitum directivum nostri iudicii respectu operabilium, hinc est, quod quodam modo habitum nominat innatum, et quodam modo nominat acquisitum. Habitum, inquam, innatum nominat respectu eorum quae sunt de primo dictamine naturae; habitum vero acquisitum respectu eorum quae sunt institutionis superadditae. Habitum etiam innatum dicit respectu luminis directivi; habitum nihilominus acquisitum respectu speciei ipsius cognoscibilis. Naturale enim habeo lumen, quod sufficit ad cognoscendum, quod parentes sunt honorandi, et quod proximi non sunt laedendi; non tamen habeo naturaliter mihi impressam speciem patris, vel speciem proximi.

His visis, plana est responsio ad quaestionem propositam et etiam ad obiecta. Concedo enim, quod conscientia dicit habitum quodam modo innatum, videlicet ratione illius luminis super nos signati, quod quidem ostendit nobis bona, et quod est seminarium aliorum habituum acquirendorum ...

Concedo nihilominus, quod conscientia dicit quodam modo habitum acquisitum, videlicet ratione specierum ipsorum cognoscibilium ... Concedo etiam, quod dicit habitum quodam modo acquisitum respectu specialium operabilium ...“ 2. S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 903 u. 904). cfr. *** O. S. F. (J. Jeiler), *Die Lehre des hl. Bonaventura in betreff des Ontologismus* in: *Katholik* 1870, 411—15.

[83] Vgl. Note 82.

[84] Ad illud quod obiicitur, quod conscientia est lex intellectus nostri; dicendum, quod verum est, quod lex est, sed non est lex suprema; supra ipsam enim est lex alia, scilicet lex divina. l. c. q. 3, ad 2—3 (B. 2. S. 907).

[85] ... quia habitus acquisitus potest purificare et foedare animam, hinc

auf das Allgemeine, sondern steigt bis zum Besonderen herab und stellt eine Vergleichung an. So kann es sich irren, weil sich hier ein Akt des überlegenden Verstandes einmischt [86].

Endlich, sagt Bonaventura, kann das Gewissen aus sich selbst weder bewegen, noch drängen, noch anregen; es bedarf dazu der Synteresis, welche dem Gewissen als Sporn und Funken dient [87].

Die Synteresis.

Bonaventura hatte die höchste Richtschnur für die praktische Vernunft in das Gewissen verlegt; es blieb ihm also nichts mehr übrig als das geistige Strebevermögen im Menschen. Er hat dann auch folgerichtig die Synteresis in den Willen verlegt [88].

Bei Schöpfung der Seele erhielt der Verstand ein Licht, das ihm als natürliche Norm dient: so besitzt auch der affektive Teil einen Drang (pondus), der ihn beim Begehren leitet. Dieser Drang oder Trieb ist die Synteresis. Es gibt aber zwei Gattungen begehrenswerter Dinge: das Sittlichgute (honestum) und das Nützliche (commodum); die Synteresis aber zielt nur auf das honestum [89].

---

est, quod conscientia dicitur munda et immunda, recta et non recta. 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 1, ad 1 (B. 2. S. 900).

[86] Ipsa conscientia non tantum consistit in universali, immo etiam descendit ad particulare; non tantummodo movetur motu simplici immo etiam collativo ... Et ideo, licet conscientia, prout stat in universali et movetur aspectu simplici, sit semper recta; prout autem descendit ad particularia et confert, potest fieri erronea, propter hoc quod intermiscet se actus rationis deliberativae. 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 3, ad 4 (B. 2. S. 915).

[87] Ad illud quod obiicitur, quod synderesis est scintilla conscientiae; dicendum, quod ideo dicitur scintilla, pro eo quod conscientia, quantum est de se, non potest movere nec pungere sive stimulare nisi mediante synderesi, quae est quasi eius stimulus et igniculus. Unde sicut ratio non potest movere nisi mediante voluntate, sic nec conscientia nisi mediante synderesi; et ideo non sequitur ex hoc, quod sit ex parte cognitivae, immo potius, quod sit ex parte affectivae. 2. *S.* d. 39, a. 2, q. 1, ad 3 (B. 2. S. 910).

[88] ... patet responsio ad quaestionem primo propositam, qua quaerebatur, utrum synderesis dicat aliquid affectivum, vel cognitivum. Dico enim, quod synderesis dicit illud quod stimulat ad bonum; et ideo ex parte affectionis se tenet. l. c. q. 1 (B. 2. S. 910 b). Siehe J. Jeiler, *Katholik* 1877, I, S. 243.

[89] Et propterea est tertius modus dicendi, quod quemadmodum ab ipsa creatione animae intellectus habet lumen, quod est sibi naturale iudicatorium, dirigens ipsum intellectum in cognoscendis; sic affectus habet naturale quoddam pondus, dirigens ipsum in appetendis. Appetenda autem sunt in duplici genere: quaedam enim sunt in genere honesti, quaedam in genere commodi; sicut et cognoscibilia sunt in duplici genere: quaedam in genere speculabilium, et quaedam ex parte moralium. Et quemadmodum conscientia non nominat illud iudicatorium, nisi in quantum dirigit ad opera moralia; sic synderesis non nominat illud pondus voluntatis sive voluntatem cum illo pondere, nisi in quantum illam habet inclinare ad bonum honestum. l. c. (B. 2. S. 910 a).

Wie der Name Gewissen zweifach verstanden werden kann: als die Potenz mit der Fertigkeit und als die Fertigkeit dieser Potenz, so kann auch die Synteresis für diese beiden stehen [90].

Warum sie „scintilla conscientiae" genannt wird, ist bereits gesagt [91].

Die Synteresis ist also eine Fähigkeit des Willens, nicht aber des freien Willens, also des naturhaft strebenden Willens. Im eigentlichen Sinne ist sie Fähigkeit; in gewissem Sinne Fertigkeit; sie ist aber weder Tugend noch Laster, weil diese sich auf die Freiheit und den Willen beziehen, insofern er überlegend (deliberativa) tätig ist [92]. Gerade, weil die Synteresis nur etwas Naturhaftes bedeutet, kann ihr Einfluß zwar auf eine Zeit gehemmt werden, entweder wegen Verblendung, oder wegen der Zügellosigkeit der Lust, oder wegen der Verstocktheit; ausgelöscht kann sie aber niemals werden [93]. Darum sagt man, die Herrschaft der Synteresis könne gestürzt werden (praecipitari). Denn die Ausübung der Herrschaft hängt von zwei Dingen ab: von der Tüchtigkeit des Herrschers und dem Gehorsam des Untertans. Obgleich die Synteresis in sich immer richtig ist, widerstehen ihr Wille und Verstand oft. Insofern wird ihre Herrschaft gestürzt und ihr Einfluß auf die übrigen freien Kräfte oft zurückgewiesen und gebrochen [94].

---

[90] Et quemadmodum nomen conscientiae potest accipi pro potentia cum tali habitu, vel pro habitu talis potentiae; sic etiam synderesis. l. c. (B. 2. S. 910 a). [91] Vgl. Note 87.

[92] Ad illud quod quaeritur, utrum sit potentia, vel passio, vel habitus; dicendum, quod est potentia proprie, attamen non nominat potentiam voluntatis generaliter, sed solum voluntatem, in quantum movetur naturaliter; nec adhuc universaliter, sed solummodo respectu boni honesti, vel eius oppositi. Nihilominus potest etiam dicere habitum; sed ille non debet dici nec virtus nec vitium, pro eo quod virtus vel vitium proprie respiciunt liberum arbitrium et voluntatem, in quantum est deliberativa, non in quantum est naturalis. 2. S. d. 39, a. 2, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 910).

[93] Respondeo: dicendum, quod synderesis quantum ad actum impediri potest, sed extingui non potest. Ideo autem non potest extingui, quia, cum dicat quid naturale, non potest a nobis omnino auferri ... Quamvis autem actus eius omnino auferri vel extingui non possit, potest tamen ad tempus impediri, sive propter tenebram obcaecationis, sive propter lasciviam delectationis, sive propter duritiam obstinationis. 2. S. d. 39, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 912 b).

[94] ... Quia tamen ipsa habet alias regere et dirigere et dominium regendi potest perdere; hinc est, quod contingit, eam per culpam praecipitari. Praesidentia enim dominii a duobus pendet, videlicet a rectitudine praesidentis, et ab obtemperantia famulantis; et quamvis synderesis quantum est de se, semper sit recta, quia tamen ratio et voluntas frequenter ei obviant — ratio per erroris excaecationem, et voluntas per impietatis obstinationem — hinc est, quod synderesis praecipitari dicitur, pro eo quod effectus eius et praesidentia in vires alias deliberativas propter earum repugnantiam repellitur et cassatur. l. c. a. 2, q. 3 (B. 2. S. 914 b).

Wie verhalten Gewissen und Synteresis sich zum Naturgesetz? Man kann das Naturgesetz in zweifacher Weise auffassen; erstens insofern es eine Fertigkeit (habitus) der Seele ausdrückt, und so umfaßt es, weil wir durch das Naturgesetz unterrichtet und richtig geleitet werden, sowohl das Gewissen als die Synteresis. Zweitens kann man es als Zusammenfassung der Vorschriften des natürlichen Rechtes auffassen und so besagt es das Objekt des Gewissens und der Synteresis; des erstern als des befehlenden, der letztern als der bewegenden; denn das Gewissen befiehlt und die Synteresis erstrebt das eine und flieht das andere. Diese zweifache Auffassung findet man bei verschiedenen Lehrern, sagt Bonaventura; die letztere gibt mehr den eigentlichen Sinn an. So, um im strengen Sinne zu sprechen, drückt die Synteresis die affektive Anlage aus, insofern diese von Natur auf das Gute eingestellt ist und zu demselben strebt. Das Gewissen besagt eine Fertigkeit des praktischen Verstandes. Das Naturgesetz ist das Objekt dieser beiden [95].

Stellen wir, um Bonaventuras Stellung besser zu beleuchten, seine Lehre jener von Alexander von Hales und Thomas von Aquin gegenüber.

Simar [96] faßt die Lehre Alexanders über Gewissen und Synteresis in folgenden Worten kurz zusammen: „Wenn wir noch einmal den Gesamtinhalt der mitgeteilten Sätze überblicken, so dürfte sich folgendes als die Gewissenstheorie Alexanders ergeben: Das Gewissen ist einerseits eine dem höheren Teile der menschlichen Seele (ratio) von Natur innewohnende Anlage oder Fertigkeit (potentia habitualis, habitus), anderseits eine durch subjektive Vernunfturteile (acceptio rationis) vermittelte Betätigung jener Anlage (actus conscientiae). Jene natürliche Fertigkeit als solche wird Synteresis genannt. Sie umfaßt ein doppeltes Moment, eine dem Irrtum nicht unterworfene, natürliche, sittliche Erkenntnis (ratio naturalis, intellectus) und eine dieser letzteren entsprechende natürliche Fertigkeit oder Neigung des Willens (habitus voluntatis naturalis), wodurch derselbe zum Guten angeregt und vom Bösen

---

[95] Lex naturalis dupliciter accipi potest: uno modo, prout dicit habitum in anima; et sic quia per legem naturalem instruimur et per legem naturalem recte ordinamur, dicit habitum, qui comprehendit intellectum et affectum, et ita comprehendit synderesin et conscientiam. Alio modo lex naturalis vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis; et sic nominat obiectum synderesis et conscientiae, unius sicut dictantis et alterius sicut inclinantis. Nam conscientia dictat, et synderesis appetit vel refugit. Et utroque istorum modorum invenitur lex naturalis in diversis locis; hoc tamen ultimo modo accipitur magis proprie. Et sic, ut proprie loquamur, synderesis dicit potentiam affectivam, in quantum naturaliter habilis est ad bonum et ad bonum tendit; conscientia vero dicit habitum intellectus practici; lex vero naturalis dicit obiectum utriusque. 2. S. d. 39, a. 2, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 911). [96] l. c. S. 18.

abgezogen wird. Vernunft und Wille sind also Träger der Synteresis und beide bei ihrer Betätigung beteiligt. Sie übt auf den freien Willen als solchen keinen zwingenden, sondern nur einen anregenden und leitenden Einfluß aus; und diesem bleibt der Wille beständig unterworfen, auch da, wo er mit seinen Entschlüssen den Impulsen der Synteresis widerspricht. Daher in solchem Falle das schmerzliche Schuldgefühl, welches auch in den Verworfenen als ein Werk der Synteresis ewig fortdauert."

Der markanteste Unterschied ist wohl dieser, daß Hales das natürliche Gewissen und die Synteresis gewissermaßen identifiziert, jedoch die letztere zum Teile auch in den Willen versetzt; während Bonaventura diese zwei völlig trennt, die natürliche Richtschnur unseres Handelns in das Gewissen versetzt und die Synteresis nur als Drang oder Trieb (pondus) des Willens anerkennt.

Auch ist zu bemerken, daß Bonaventura sowohl das natürliche als das erworbene Gewissen immer als eine Fertigkeit (habitus) betrachtet, während Hales es in zwei Stadien trennt, als Fertigkeit (habitus) und als Tat (actus).

Der Unterschied zwischen Bonaventura und Thomas ist jedoch größer.

Das Gewissen ist nach Thomas weder eine Fähigkeit (potentia), noch eine Fertigkeit (habitus), es kann nur als Akt (actus) aufgefaßt werden.

Das Gewissen ist nicht eine Fähigkeit (potentia). Er beweist es durch diesen triftigen Grund: Das Gewissen kann man ablegen, eine Fähigkeit aber nicht; „Gewissen" kann also unmöglich eine Fähigkeit bezeichnen [97].

Es ist keine Fertigkeit (habitus). Wäre es so, dann würde das Gewissen nicht etwas Einheitliches, sondern Vielfältiges sein. Beim Handeln werden wir nämlich von vielen erkennenden Fertigkeiten geleitet, welche eine gemeinsame Wurzel verbindet, nämlich die Fertigkeit der ersten Prinzipien [98].

Thomas kennt das Gewissen nur als Tätigkeit (actus). Dies geht klar hervor, sagt er, aus dem Namen und aus den Aufgaben, die ihm nach dem allgemeinen Sprachgebrauche zugeschrieben werden. Der Bezeichnung des Wortes nach bedeutet es die Verbindung eines Wissens mit etwas anderm; denn das Wort „conscientia" besagt „cum alio scientia". Die Verbindung mit etwas

---

[97] Conscientia deponi potest, non autem potentia. Ergo conscientia non est potentia. *Summa* I. q. 79, a. 13, s. c.

[98] Nec etiam (est) habitus, non enim esset unum quid conscientia sed multa; per multos enim habitus cognoscitivos dirigimur in agendis (l. c. arg. 3). Habitus autem ex quibus conscientia informatur et si multi sunt, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur synderesis. l. c. ad 3.

erfolgt aber in einer Tätigkeit; so sagt der Name „Gewissen" schon, daß es ein „actus" ist. Dasselbe zeigt sich aus dem, was ihm zugeschrieben wird. Man sagt von ihm, es bezeuge, binde oder stachele an; es klage an, quäle und tadele. Dies alles folgt der Anwendung unseres Erkennens oder Wissens auf das, was wir tun; so zeigt sich auch hier, daß das Gewissen ein „actus" ist[99]. Man sieht, Thomas kennt weder ein natürliches Gewissen als Anlage oder Fertigkeit, noch ein erworbenes als Fertigkeit des Erkenntnisvermögens. Er kennt nur ein Gewissen als Akt (actus) und so stehen Bonaventura und Thomas einander geradezu gegenüber. Auch in der Auffassung der Synteresis sind sie entgegengesetzter Meinung. Bonaventura verlegt sie in den Willen. Sie ist ein Drang, ein Trieb (pondus), der den Willen zum Guten anspornt. — Bei Thomas gehört sie dem Verstande an, nicht teilweise, wie bei Hales, sondern ausschließlich. Erst beweist Thomas, daß die Synteresis nicht ein Vermögen sein kann. Die Synteresis neigt nur zum Guten; ein Vermögen dagegen kann sich zum Entgegengesetzten richten, also besteht eine Synteresis als Vermögen (potentia) nicht[100].

Sie ist eine geistige Fertigkeit und zwar des praktischen Verstandes.

Das Schlußverfahren geht — weil es eine Bewegung ist — von einigen naturhaft erkannten Wahrheiten, welche wir ohne Beweise erkennen, als von unerschütterlichem Grunde aus. Es findet in diesen auch seinen Abschluß, weil es mittelst dieser Grundsätze über das urteilt, was es auf dem Forschungswege des Schlusses gefunden hat. Nun steht es fest, daß die praktische Vernunft bezüglich des zu Tuenden so schließt, wie die spekulative hinsichtlich der spekulativen Wahrheiten. Wie uns also von Natur Grundsätze für die Erforschung der spekulativen Wahrheiten eingeprägt sind, so besitzen wir auch Grundsätze für die durch die Vernunft geleiteten Handlungen.

---

[99] Respondeo dicendum quod conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus. Et hoc patet tum ex ratione nominis, tum etiam ex his, quae secundum communem usum loquendi conscientiae attribuuntur. Conscientia enim secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiae ad aliquid: nam conscientia dicitur cum alio scientia. Applicatio autem scientiae ad aliquid fit per aliquem actum. Idem autem apparet ex his quae conscientiae attribuuntur. Dicitur enim conscientia testificari, ligare vel instigare, vel etiam accusare, vel etiam remordere, sive reprehendere. Et haec omnia consequuntur applicationem alicuius nostrae cognitionis vel scientiae ad ea quae agimus. l. c. corp.

[100] ... potentiae rationales se habent ad opposita, secundum Philosophum. Synderesis autem non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinat. Ergo synderesis non est potentia. Si enim esset potentia, oporteret quod esset rationalis potentia; non enim invenitur in brutis. *Summa* I. q. 79, a. 12. s. c.

Die Prinzipien für die spekulativen Wahrheiten gehören aber nicht einem besonderen Vermögen, sondern einer besonderen Fertigkeit an, welche wir „intellectus principiorum" nennen. Folglich gehören die principia operabilium, welche uns von Natur erleuchten, nicht zu einem besonderen speziellen Vermögen, sondern zu einer besonderen, natürlichen Fertigkeit oder Zuständlichkeit, welche wir Synteresis nennen [101].

So hat die Frage über Gewissen und Synteresis bei Thomas ihren Abschluß gefunden: die Synteresis ist die intellektuelle, natürliche Fertigkeit, welche allein zum Guten neigt. Ihre allgemeinen Grundsätze werden durch die praktische Vernunft richtig oder unrichtig angewendet. Das Gewissen ist die aktuelle Offenbarung und das Zeugnis von dem, was diese beiden als Schluß ihres Forschens verkündigen.

III. Der intellectus agens und der intellectus possibilis.

Die Lehre von der abstrahierenden Tätigkeit des „intellectus agens" gehört zum Wesen der aristotelischen und thomistischen Erkenntnislehre. Alles, was wir erkennen — die sinnliche, körperliche Welt und auch die geistige: die Seele, Gott — setzt die Abstraktion voraus; alles schlechthin Erkennbare ist durch die Abstraktion bedingt. Plato, die Neuplatoniker und auch Augustin kannten keinen tätigen Intellekt [102]. Auch noch in der ersten und zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts fand diese Lehre ihre Gegner

---

[101] Respondeo dicendum quod synderesis non est potentia, sed habitus; licet quidam posuerint synderesim esse quamdam potentiam ratione altiorem; quidam vero dixerint eam esse ipsam rationem non ut est ratio, sed ut est natura. Ad huius autem evidentiam considerandum est quod ... ratiocinatio hominis, cum sit quidam motus, progreditur ab intellectu aliquorum, scilicet naturaliter notorum absque investigatione rationis, sicut a quodam principio immobili; et ad intellectum etiam terminatur, in quantum iudicamus per principia per se naturaliter nota de his quae ratiocinando inveniuntur. Constat autem quod sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis, ita ratio practica ratiocinatur de operabilibus. Oportet igitur naturaliter nobis esse indita sicut principia speculabilium, ita et principia operabilium. Prima autem principia speculabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad aliquam specialem potentiam, sed ad quemdam specialem habitum, qui dicitur intellectus principiorum, ut patet. Unde et principia operabilium nobis naturaliter indita non pertinent ad specialem potentiam, sed ad specialem habitum naturalem, quem dicimus synderesim. l. c. corp. Vgl. O. Renz, *Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters,* hsg. von Baeumker, X, 1 u. 2), Münster 1911.

[102] Werner irrt sich, wenn er behauptet, daß Bonaventuras „erkenntnistheoretische Lehren sich mit jenen Augustins in der Tat fast decken". l. c. S. 52.

in Wilhelm von Auvergne [103], Roger Bacon [104], Roger Marston [105] und Dietrich von Friberg [106]. Auf der andern Seite stand in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts die Sigersche Richtung, die der averroistischen Auslegung des Aristoteles sklavisch folgte und den „intellectus separatus" energisch verteidigte. Unter dem Einfluß des Aristotelismus und Averroismus nahm die platonisch-augustinische Schule eine vermittelnde Stellung ein, u. a. Gundissalinus, Alexander von Hales, Matthäus von Aquasparta, Rupella und auch Bonaventura [107]. Sie verwarfen den intellectus separatus — Bonaventura äußert sich in seinem Glaubenseifer sehr scharf —, sie behielten die Illuminationslehre für das Höchste in der menschlichen Erkenntnis bei, verteidigten dagegen entschieden den „intellectus conjunctus".

Wir können die Lehre des hl. Bonaventura in zwei Abschnitte einteilen:

A. Bonaventura und seine Gegner.

B. Bonaventuras eigene Lehre über den möglichen und den tätigen Intellekt.

A. Bonaventura und seine Gegner.

Im allgemeinen setzt er voraus, daß von vielen Philosophierenden (Philosophantes) in dieser Frage viel Falsches und Eitles gesagt worden sei [108]. Die Meinungen könnten in drei Klassen unterschieden werden.

1. Pythagoras und Varro meinten, daß die Seele nicht allein in den Menschen, sondern auch in den Tieren die gleiche sei. Sie glaubten nämlich, daß die Seele nichts anderes sei als Gott. Ganz besonders behaupteten sie diese Gleichheit bei der menschlichen Seele wegen ihrer Würdigkeit und Geistigkeit von dem tätigen Intellekt; hinsichtlich des „intellectus possibilis" meinten sie, er sei dasselbe, wie die Hyle, weil die Seele alles in sich aufnimmt und von allen Formen entblößt ist.

Bonaventuras Antwort ist kurz und scharf:

---

[103] M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne* (Münster 1893), S. 50. Mandonnet, *Siger de Brabant*[2] I, p. 242. O. Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Baco, Festgabe Baeumker* 1913, S. 303. [104] O. Keicher, a. a. O. S. 297—308. [105] l. c. S. 306—308.

[106] E. Krebs, *Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* V, 5—6), Münster 1906.

[107] *De humana cognitione.* Diss. c. 1, § 2, S. 9—12.

[108] Respondeo: Ad praedictorum intelligentiam est notandum, quod in hac quaestione multi philosophantes multa dixerunt falsa et vana. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 446).

„So etwas lehren, ist keine Philosophie, sondern ein offenbarer Unsinn. Die Seele kann unmöglich Gott sein, weil sie veränderlich und wandelbar (variabilis et transmutabilis), empfänglich für das Gute und Böse ist.

Da sie anderseits die edelste unter den natürlichen Formen, Akt und Vervollkommnung des Körpers, von allen andern natürlichen Formen unterschieden ist, kann sie die Hyle nicht sein“ [109].

2. An zweiter Stelle zitiert er die Behauptung des Averroes, die Seele sei in ihrem geistigen Teile eine und dieselbe in allen Menschen, nicht allein bezüglich des intellectus agens, sondern auch hinsichtlich des intellectus possibilis.

Der eigentliche Grund war die Stofflosigkeit und die Unvergänglichkeit der Seele. Da sie eben unstofflich und von dem Körper unabhängig ist, kann sie durch den Körper nicht individualisiert werden (individuari). Weil sie unvergänglich ist, ist es nicht notwendig, daß sie vervielfältigt wird; denn ein und dieselbe Seele kann bestehen bleiben.

Diese Ansicht schreibt Averroes auch dem Aristoteles zu und will sie aus seinen Worten herauslesen:

Erstens (sagt Bonaventura), weil Aristoteles die Ewigkeit der Welt annahm, und so unzählbare Menschen vorhergegangen wären; zweitens, weil er lehrt, daß es keine geistige Substanz gibt, welche nicht die Aufgabe hat, eine Substanz zu bewegen; wenn nun jeder Mensch seine eigene Seele hätte, so würden diese alle einmal aufhören zu bewegen, wenn sie vom Körper getrennt werden. Sie würden auch actu unendlich viele sein, weil die Bewegung des Himmels nach dem Philosophen keinen Anfang hat [110].

---

[109] Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia. Cum enim anima sit variabilis et transmutabilis et bonitatis et malitiae susceptibilis, omnino Deus esse non potest. Cum iterum sit forma nobilissima inter naturales formas, dans actum et complementum corpori et distincta ab aliis formis naturalibus, hyle esse non potest. l. c. (B. 2. S. 466).

[110] Es ist bemerkenswert, wie Bonaventura hier der Meinung zu sein scheint, daß Aristoteles in dem dritten Buch „de Anima“ den „intellectus agens coniunctus“ verteidigt habe. Die Worte „zuschreiben“ und „herauslesen“ deuten es wenigstens an. In seiner „collatio“ 6 n. 4 in *Hexaemeron* (B. 5. S. 361) spricht er sich nicht klar genug aus. Erst sagt er ausdrücklich, daß er die Ewigkeit der Welt gelehrt hat „ut videtur dicere Aristoteles“. Über die Einheit des intellectus sagt er nur: „qui error attribuitur Aristoteli secundum Commentatorem“. Mandonnet (l. c. p. 157 Note) baut auf diesen Text des Hexaem. die Ansicht auf, Bonaventura habe, mit Averroes, dem Aristoteles diese Lehre zugeschrieben. Wir können hierin mit ihm nicht übereinstimmen.

Was Bonaventura hier durchschimmern läßt, spricht er an andern Stellen ausdrücklich aus, u. a.: „Et hoc idem valde est rationabile, ponere in homine unam substantiam perficientem, quae det ei vitam et sensum et intellectum.

Averroes unterscheidet in der Seele drei Teile: den empfangenden (recipiens), den tätigen (efficiens) und den gemachten (factus) Verstand. Zwei von diesen sind ewig, nämlich der tätige und der empfangende, der dritte dagegen ist erzeugbar und vergänglich; diesen letzten nennt er den leidenden (passivus) Intellekt und er hält ihn für nichts anderes als die Einbildungskraft (imaginatio). Wie es also beim Sehen Farbe, Licht und sehendes Auge gibt, so verhalten sich auch beim Intellekt die Bilder der Einbildungskraft gleich der Farbe, der tätige Intellekt gleich dem Lichte und der possible Intellekt gleich dem Auge. Wie aus dem Zusammenarbeiten jener drei das Sehen hervorgeht, so ergibt sich aus dem Zusammenwirken dieser drei der Verstandesakt. Ebenso, wie aus der Verschiedenheit oder Mangelhaftigkeit der Farbe, auch die Verschiedenheit oder Mangelhaftigkeit im Sehen folgt, bildet sich aus der Verschiedenheit der Bilder in der Einbildungskraft die Verschiedenheit und Mangelhaftigkeit der vernünftigen Tätigkeit in ein und demselben Menschen, weil wir nicht ohne Phantasiebild begreifen.

Wie schön Averroes auch seine Lehre färben möge, sagt Bonaventura, sie sei doch allerverderblichst (pessima) und ketzerisch.

Sie ist erstens gegen den Glauben, weil sie die Belohnung der Verdienste aufhebt; denn wenn die Seele aller Menschen ein und dieselbe ist, gibt es eine solche nicht.

Nec repugnat illud verbis Philosophi, si recte intellgantur." 2. *S.* d. 31, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 742).

Sed iste modus dicendi calumniam habet in hoc quod dicit, quod operatio intellectus aliquomodo communicetur corpori, cum non videatur verum, et Philosophus contradicere videatur expresse in decimo sexto animalium, ubi dicit, quod „intellectus est ab extrinseco" propter hoc, quod nullo modo est immixtus corpori. Et hoc ipsum dicit in tertio de anima. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 622 b).

Ad illud vero quod obiicitur primo in contrarium, quod anima secundum rationem nullius partis corporis est actus; dicendum, quod Philosophus in illo verbo non vult negare naturalem coniunctionem ipsius intellectus ad corpus, sed hoc vult dicere, quod intellectus non determinat sibi organum, in quantum ingreditur in actum proprium. 3. *S.* d. 16, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 3. S. 354).

Thomas war in seinem Sentenzenkommentar (2. d. 17, q. 2, a. 1) der Meinung, Aristoteles habe den „intellectus separatus" verteidigt. „Sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem (3. de Anima), quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata et postrema in intelligentiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri."

In seinen spätern Werken, im Kommentar zu „de Anima" (lib. 3, lect. 10) u. a. und *„De unitate intellectus contra Averroistas"* verteidigt er entschieden die entgegengesetzte Meinung.

Sie ist zweitens gegen die gesunde Vernunft. Denn die geistige Seele bildet in ihrer Vernünftigkeit die eigenartige Vervollkommnung des Menschen als Menschen. Da die Menschen nicht nur unterschieden sind nach dem Tierischen, sondern auch nach dem eigenartig Menschlichen, haben sie nicht bloß verschiedene Phantasiebilder und verschiedene sinnliche Seelen, sondern auch einen verschiedenen Verstand und eine verschiedene vernünftige Seele [111].

Drittens, sagt Bonaventura an einer andern Stelle, „daß es nur einen Intellekt in allen Menschen gebe, ist gegen das Prinzip der Unterscheidung und der Individuation, weil in den verschiedenen Menschen der Verstand ein verschiedenes Sein hat (esse distinctum). Der Mensch hat also die Grundbestände seines Wesens zu eigen, sie unterscheiden ihn und machen ihn zu einem geschlossenen Einzelwesen“ [112].

Viertens führt Bonaventura mehrere Beweise „per deductionem ad impossibile“:

Erstens: weil der eine wissend, der andere unwissend; der eine gut, der andere schlecht ist; der eine den andern haßt, befänden sich zwei Gegensätze in ein und demselben Subjekte.

Zweitens würde der Gerechtfertigte nach dem Tode nicht mehr empfangen als der Ungerechtfertigte; das Gute bliebe also unbelohnt, das Böse ungestraft. Dann aber wäre Gott ungerecht und derjenige, der etwas Gutes tut, töricht.

Drittens, wenn es für alle Menschen nur eine Seele gäbe, würde der eine Mensch nicht glückseliger sein als der andere. Wenn wir die ewige Glückseligkeit nur durch die Tugend erreichen können,

---

[111] Quantumcumque autem hanc opinionem coloret, pessima est et haeretica. Est enim contra christianam religionem, dum aufert meritorum retributionem, quae non esset, si omnium anima una esset.

Est etiam contra rectam rationem. Planum est enim, quod anima intellectiva, ut intellectiva est, est perfectio hominis, secundum quod homo. Si ergo homines non sunt diversi solum, secundum quod animalia, sed secundum quod homines, non solum habent diversas imaginationes et animas sensibiles, immo etiam diversos intellectus, et animas rationales.

Est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones. Quodsi tu dicas, quod hoc venit ex diversitate specierum existentium in imaginatione; hoc nihil est, quia non solummodo diversificantur in his intelligibilibus, quae extrahuntur a sensu, immo etiam in his, quae sunt supra omnem imaginationem, sicut sunt virtutes, quae intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam, sicut etiam et ipse Deus, quem quidam diligunt, quidam contemnunt. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 446—47).

[112] Quod iste intellectus sit unus in omnibus, istud est contra radicem distinctionis et individuationis, quia in diversis intellectus habet esse distinctum; ergo habet principia suae essentiae propria et distincta et individuantia. *De donis S. S.* coll. 8, n°. 9 (B. 5. S. 498).

und es gibt viele, die in diesem Leben lasterhaft sind, so werden viele die ewige Glückseligkeit nicht erlangen. Wäre also die Seele aller Menschen nur eine, so würde niemand glückselig. Dann wäre der Mensch umsonst geschaffen, die ganze Welt umsonst hervorgebracht.

Weil dies alles falsch und gottlos ist, so ist es auch falsch und gottlos, zu sagen, daß mehrere Menschen nur eine Seele haben [113].

Viertens ist diese Lehre auch gegen die Sinneserfahrung. Denn die verschiedenen Menschen haben unterschiedene und entgegengesetzte Gedanken und Affekte. Begründet man diese Verschiedenheit, fährt Bonaventura fort, mit der Verschiedenheit der Phantasiebilder, so trifft man den Kernpunkt nicht. Denn die verschiedenen Menschen unterscheiden sich nicht allein durch diejenigen Erkenntnisse, die aus der Außenwelt genommen werden, sondern auch durch jene, die über aller Einbildungskraft liegen — hier zeigt sich der Augustinianer —, wie z. B. die Tugenden, welche in ihrer Wesenheit begriffen werden und nicht durch ein sinnliches Bild, wie auch gerade Gott, den einige lieben, andere verachten [114].

Bonaventura schließt dann mit folgenden Worten ab: Diese Lehre ist darum als ketzerisch und falsch zu verwerfen. Nach Glaube und Wahrheit muß man sagen, daß die verschiedenen Menschen verschiedene, vernünftige Seelen haben [115].

Man sieht, wie entschieden Bonaventura gegen die averroistische Lehre Stellung nimmt und wie scharfe Ausdrücke er oft anwendet, um diesen „allerverderblichsten", „ketzerischen", „gottlosen" Irrtum zu bekämpfen. Auch Thomas war hart, man möchte beinahe sagen, erbittert gegen seine zeitgenössischen averroistischen Gegner zu Paris. Man erinnere sich nur an den Schluß des „De Unitate Intellectus contra Averroistas" [116].

3. Der dritte Irrtum ist jener der Neu-Platoniker. Sie lehren nach Bonaventura, der intellectus agens sei eine getrennte

---

[113] 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1, f. 4, 5, 6 (B. 2. S. 445), [114] Cfr. Note 111.

[115] Hanc igitur opinionem repudiando tamquam haereticam et falsam, dicendum est secundum fidem et veritatem, quod diversi homines diversas habent animas rationales, et concedendae sunt rationes hoc probantes. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 447).

[116] Ob Bonaventura bei seiner Bestreitung auch aktuelle Strömungen an der Pariser Universität im Auge hatte? Soweit wir wissen, nicht den formellen Averroismus. — Mandonnet kommt bei seinen historischen Untersuchungen zu dem Schluß: „On est donc, croyons nous, très proche de la vérité en plaçant l'apparition de l'Averroisme latin après 1250. *Siger de Brabant*[2] I (Louvain 1911) 63. — Bonaventura schrieb, nach Salimbene, seine Kommentare 1248, als er anfing, an der Universität von Paris offiziell zu lehren. Er hatte schon seit 1245 seinen Ordensbrüdern die Sentenzen erklärt und ohne Zweifel seine Vorträge schriftlich festgelegt, welche er nachher —

Intelligenz, der intellectus possibilis dagegen die mit dem Körper verbundene Seele; die vernünftige Seele werde durch die zehnte Intelligenz, in der Verbindung mit dieser erleuchtet und vervollkommnet. Diese Ansicht sei jedoch falsch und irrig, wie er in der achten Distinktion dargetan habe [117].

Bonaventura fragt sich dort in drei verschiedenen Quaestionen, ob die Teufel sich unmittelbar in die Seele einsenken (illabi animae) (q. 2), Gedanken verursachen (q. 4) und schlechte Neigungen entfachen können (q. 5).

Sie können nicht unmittelbar in die Seele eindringen (illabi) aus folgendem Grunde: „Soll etwas in ein anderes sich einsenken, dann muß es im Innersten gegenwärtig sein und wirken; das kann aber bei der menschlichen Seele nur Gott.

Denn in der Seele ist das Innerlichste zugleich das Höchste. Denn nach ihrem Höchsten und ebenfalls nach ihrem Innerlichsten nähert sich die Seele am meisten Gott; daher steigt sie um so mehr zum Ewigen auf und verbindet sich mit ihm in desto höherm Grade, je mehr sie sich verinnerlicht. Weil Gott über das Höchste des menschlichen Verstandes erhaben ist, so kann er allein dem Innerlichsten der Seele gegenwärtig sein; und so ist es allein dem göttlichen Wesen eigen, sich herabzusenken in den denkenden Geist [118].

Sagt man, Gott allein sei über dem menschlichen Geist erhaben: so ist das richtig in bezug auf die Beeinflussung der Seele, nicht in

---

wie es damals Sitte war — sorgfältig umarbeitete und veröffentlichte. — Es ist ziemlich sicher, sagen die Herausgeber von Quaracchi (1. *S.* Prolog. B. 1. S. 56, B. 10 *Dissertatio de scriptis Seraphici Doctoris* S. 4), daß der Sentenzenkommentar Ende des Jahres 1256 schon fertig war, weil Bonaventura am 2. Februar 1257 zum General seines Ordens erwählt wurde. Denn dieses sehr schwere Amt hinderte ihn, sich mit wissenschaftlichen Fragen intensiv zu beschäftigen. Wir werden also nicht weit von der Wahrheit entfernt sein, wenn wir die Redaktion des 2. Buches der Sentenzen in das Jahr 1250 verlegen, das Datum, welches Mandonnet als Erscheinungszeit des lateinischen Averroismus bezeichnet.

[117] 2. *S.* d. 24, p. 1, q. 4 (B. 2. S. 568 a).

[118] Dicendum, quod illabi aliquid alicui importat, quod illud intimum sit ei et quod intime operetur in illo; nihil autem tale est respectu animae nisi solus Deus: ideo solus divinus spiritus animae potest illabi. — In anima namque humana idem est intimum et supremum; et hoc patet, quia secundum sui supremum maxime approximat Deo, similiter secundum sui intimum; unde quanto magis redit ad interiora, tanto magis ascendit et unitur aeternis. Et quia, solus Deus superior est mente humana secundum sui supremum, solus Deus potest menti esse intimus; et ideo illabi spiritui rationali est divinae substantiae proprium. 2. *S.* d. 8, p. 2, q. 2 (B. 2. S. 226—27). — Solus enim Deus propter summam simplicitatem et spiritualitatem illabitur animae, ita quod secundum veritatem est in anima et intimior animae quam ipsa sibi. 1. *S.* d. 1, a. 3, q. 2 (B. 1. S. 41 a).

bezug auf die Würde und Vollkommenheit des Wesens; denn in der Ordnung der Wesen stehen die Engel zwischen Gott und den Menschen [119].

Aus diesem Beweise geht hervor, daß die Teufel nicht unmittelbar Gedanken oder Neigungen erwecken, sondern nur mittelbar und in weiterem Sinne durch Suggestion [120].

Darum, sagt Bonaventura, wird der Teufel von den Heiligen und der Hl. Schrift Anstifter (excitator) und nicht Hervorbringer (immissor) genannt [121].

Bonaventura sagte schon [122], die höhere Vernunft im Menschen könne allein und ausschließlich von Gott erleuchtet werden, und die Engel könnten der niedern Vernunft die Wahrheit nur suggerieren. Später fügt er, alles kurz zusammenfassend, hinzu: Kein einziges erschaffenes Wesen hat im eigentlichen Sinne Macht, die menschliche Seele zu erleuchten und zu vervollkommnen. Dem Geiste (mens) nach kann der Mensch allein von Gott erleuchtet werden, wie Augustin an vielen Stellen beweist [123]. Bonaventura wendet sich hier offenbar bewußt von seinem Lehrer Rupella ab, nach dem der Engel der intellectus agens ist für jene Wahrheiten, welche die Seele „iuxta se" erkennt [124].

---

[119] Quod ergo obiicitur in contrarium, quod nihil cadit medium inter mentem et Deum; dicendum, quod est medium secundum dignitatem naturae, vel secundum causalitatem influentiae. Primo modo cadit medium, secundo modo, non. Nam Deus immediate influit in mentem, et ipsa mens immediate a prima veritate formatur. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 2, q. 2, ad 1 (B. 2. S. 46).

[120] Dicendum, quod immissio dicit actum, cuius effectus terminatur in eo quod intus est. Hunc autem actum dupliciter potest dicere respectu illius effectus; aut sicut causae principaliter agentis et efficientis, aut sicut excitantis vel impellentis. Primo modo proprie accipitur; et sic competit soli Deo, respectu animae; ipse enim solus est, qui per modum principalis agentis potest in eius intimis cogitationes et affectiones gignere et formare. Alio modo accipitur large et minus proprie. Quoniam immissio de ratione sui nominis quandam virtutem et auctoritatem sufficientem respectu effectus importat; ideo, quando solummodo dicit excitationem vel impulsionem, large accipitur et minus proprie. — Et sic competit daemoni respectu animae, quoniam eius officium est sive perversum studium, eidem malas cogitationes suggerere. 2. *S.* d. 8, p. 2, q. 4 (B. 2. S. 231).

[121] Quoniam igitur diabolus potest nos ad malas cogitationes et affectiones excitare, licet non possit eas in nobis sua potestate efficere; ideo recte et proprie a sanctis et a doctoribus sacrae scripturae incensor dicitur, non immissor. l. c. q. 5 (B. 2. S. 232 a). Vgl. 2. *S.* d. 10, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 263),

[122] Vgl. S. 45.

[123] Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam, proprie intelligendo; immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 568). Cfr. *De donis S. S.* coll. 8. nº 19 (B. 5. S. 498).

[124] Cfr. Otto Keicher, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „intellectus agens"*. *Festgabe Hertling* 178. G. M. Manser O. P.,

4. Diesen drei irrtümlichen Ansichten fügt Bonaventura noch eine vierte Meinung hinzu, nämlich der intellectus agens sei Gott selber und der intellectus possibilis unsere eigene Seele.

Die Stellungnahme Bonaventuras dieser Ansicht gegenüber verdient unsere volle Aufmerksamkeit. Er lehnt sie nicht ohne weiteres ab. Er schaltet sie als nicht in Frage stehend aus; und dies mit Recht, denn die Frage war: Utrum intellectus agens et possibilis sint una potentia an diversa, und Gott hat dem Menschen einen intellectus agens und possibilis als zwei innere intellektuelle Differenzen des einen Verstandes gegeben.

„Unserer Seele", sagt Bonaventura, „ist die Fähigkeit eingeschaffen, begreifen zu können, wie auch den andern Geschöpfen die Fähigkeit zukommt, die ihrer Natur eigenen Tätigkeiten zustande zu bringen. Gott gab also, obschon er die hauptsächlichste Ursache bei Betätigung aller Geschöpfe ist, allen eine aktive Kraft oder Macht, durch welche sie selbst zum Wirken befähigt sind. So muß man also ohne irgend einen Zweifel annehmen, daß Gott der menschlichen Seele nicht nur einen intellectus possibilis, sondern auch einen intellectus agens gegeben hat, so, daß beide Arten von Intellekt der menschlichen Seele innerlich eigen sind. Darum soll man die Ansicht, intellectus possibilis und agens seien als zwei Substanzen unterschieden, als nicht zu dieser Frage gehörend übergehen" [125].

Man beachte jedoch, daß Bonaventura diese Ansicht nicht als falsch ablehnt. Im Gegenteil, er gibt ausdrücklich zu, daß sie wahr ist „etsi verum ponat"; daß sie mit dem Glauben übereinstimmt „et fidei catholicae consonum". Es ist dies auch die Lehre seines hochgeschätzten Meisters Augustin. „Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod, lux, quae nos illuminat, magister, qui nos docet,

---

Johann von Rupella. Sonderabdruck aus *Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* (Paderborn 1912) S. 23—24.

[125] Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dicit et ostendit, quod „lux quae nos illuminat, magister, qui nos docet veritas, quae nos dirigit, Deus est", iuxta illud Ioannis: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem etc. — Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum: quia, cum animae nostrae data sit potentia ad alios actus, sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cuiuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam. Sic credendum est indubitanter quod animae humanae non tantum modo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4. (B. 2. S. 568 b).

veritas, quae nos dirigit, Deus est, iuxta illud Ioannis: erat lux vera, quae illuminat omnem hominem" etc. [126].

Wie ist jedoch dieses alles zu reimen: intellectus agens und possibilis zwei innere Fähigkeiten des menschlichen Verstandes, und Gott der intellectus agens separatus? Die Antwort ist in der Erkenntnislehre Bonaventuras einfach und klar. Obschon wir den intellectus agens als innere Potenz besitzen. so genügt dieser doch nicht auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis.

Im zweiten Teile wird dieser Punkt ausführlich behandelt; es genügt hier eine vorläufige Klarlegung.

Bonaventura war mit den Augustinianern seiner Zeit der Überzeugung, daß die absolute Wahrheitssicherheit im menschlichen Verstande weder aus dem Verstande noch aus den Objekten herstammen konnte, weil sowohl der Mensch — also auch sein Verstand — als alle Geschöpfe aus nichts sind und zum Nichts hinneigen, also ihrem Wesen nach veränderlich sind. Ihrem Wesen nach können sie daher unmöglich die absolute Sicherheit verleihen, da sie nicht schenken können, was sie in keiner Weise besitzen.

Wir erfahren jedoch, daß wir diese in uns tragen. Darum muß derjenige, der sich Rechenschaft von seiner Sicherheit gibt, zu dem Schluß kommen, daß Gott selbst unserem Verstande durch eine besondere Einstrahlung die unfehlbare Sicherheit mitteilt. Damit ist die Einstrahlungs- oder Erleuchtungstheorie Bonaventuras nach dem Vorgange von Augustin gegeben, der wiederholt sagt und beweist, daß das Licht, das uns erleuchtet, der Meister, der uns belehrt, die Wahrheit, die uns leitet, Gott selber ist [127]. Der geschaffene intellectus agens genügt nicht, kann nicht genügen, versagt also als aktive Kraft. Gott nimmt daher als die aktive Kraft seine Stelle ein. Ihm gegenüber ist der Verstand rein passiv, nur empfangend. Darum ist die Ansicht Augustins in der Erkenntnislehre Bonaventuras wahr; darum beruft er sich mit Augustin fortwährend auf die Hl. Schrift — auf den Text von Johannes: Erat lux vera, quae illuminat etc. — und so kann Bonaventura auch sagen: diese Meinung stimmt mit dem Glauben überein. Seiner Lehre gemäß sagt Bonaventura denn auch im Anfange dieser quaestio: „Secundum mentem (das Höchste im menschlichen Geiste, insofern er sich nach oben richtet) immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit" [128].

---

[126] Hiermit ist die Bemerkung der Herausgeber von Quaracchi in dem Scholion auf diese quaestio (n° 4): „Nec ipse Deus vocari potest intellectus agens, licet sit lux, quae illuminat omnem hominem atque generaliter influat per concursum in omnem intellectum creatum" mit den eigenen Worten Bonaventuras widerlegt. [127] Cfr. Note 125. [128] Siehe Note 124.

Für die eingehende Erörterung verweisen wir auf den zweiten Teil, zweites Kapitel über die rationes aeternae und die Einstrahlungstheorie Bonaventuras. Es sei hier noch hingewiesen auf die Lösung einiger Einwürfe in der q. d. de scientia Christi q. IV, wo Bonaventura sich ex professo fragt: „Utrum quidquid a nobis certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in ipsis rationibus aeternis" (B. 5, S. 17—27). In sed contra 7 (S. 21) wendet Bonaventura ein: „Der Philosoph sagt, daß wir erkennen ‚cum continuo et tempore' gebunden an Raum und Zeit, die rationes aeternae sind jedoch über jeder Zeit."

In sed contra 8: „Wir haben einen intellectus agens und possibilis; diese sind aber genügend für jede Erkenntnis. Ergo ist die Hilfe der rationes aeternae überflüssig."

In sed contra 9: „Die sichere Erkenntnis entsteht hier auf Erden (in statu viae) von unten her, die Erkenntnis der rationes aeternae entsteht jedoch von oben her. Ergo erkennen wir, solange wir hier auf Erden leben, nicht mittelst des Lichtes der rationes aeternae."

Diese scharf formulierten Einwürfe, welche gewiß nicht aus der Luft gegriffen, sondern wahrscheinlich Thomas entlehnt waren, fordern eine scharfe Antwort. Bonaventura erwidert auf alle zugleich: „Ad illud quod obiicitur de Philosopho, quod intelligimus cum continuo et tempore, et quod habemus intellectum possibilem et agentem, et de experientia cognitionis humanae; dicendum, quod hoc ponit, ad nostram intelligentiam concurrere lumen et rationem veritatis creatae; sed tamen, ut in praecedentibus dictum est, non excluditur lux et ratio veritatis aeternae, quia possibile est, quod anima secundum inferiorem portionem attingat quae sunt infra, superiori nihilominus portione attingente quae sunt supra" (S. 25).

Es ist dies die klare Bestätigung des oben Gesagten:

a) Wir haben in uns einen intellectus agens und possibilis.

b) Der intellectus agens genügt für die niedere Erkenntnis, jedoch nicht für die höhere; denn hier steht der Geist (mens) in Verbindung mit den rationes aeternae.

c) Daher muß Gott hier als aktives Prinzip auftreten. So kann Gott der intellectus agens separatus genannt werden.

Bonaventura sagt denn auch ausdrücklich in fund. 13 (S. 18): „indiget superiori agente"[129]. Die ganze q. IV de scientia Christi hat übrigens den ausgesprochenen Zweck, zu beweisen, daß der intellectus agens in suprema mentis acie nicht als aktive Kraft

[129] Cfr. fund. 32 (S. 20), ad 13 (S. 25).

auftritt und der menschliche Verstand dem höchsten Teile nach von Gott erleuchtet wird[130].

Dies kann nicht befremden. Bonaventura hat die Lehre von seinen Lehrern übernommen; seine Schüler und Zeitgenossen tragen dieselbe vor.

P. Keicher sagt u. a. von Alexander von Hales und Rupella: „Erst jetzt erfolgt das responsum sine praeiudicio. Auch dieses fällt augustinisch aus. Rupella sucht die verschiedenen Theorien, die er in Erwägung gezogen, zu berücksichtigen, indem auch er in Anlehnung an die Stelle bei Augustin und unter Beachtung der Verschiedenartigkeit der Erkenntnisobjekte die Bezeichnung „intellectus agens" mehrdeutig gebraucht. Intellectus agens ist Gott selber für die supra intellectum gelegenen Erkenntnisgebiete, für die eigentliche Gotteswelt; intellectus agens ist der Engel für jene Wahrheiten, die die Seele iuxta se erkennt: für die Engelwelt, das Leben und die Ordnung innerhalb derselben; intellectus agens ist endlich eine innere Kraft der Seele und mit ihr verbunden für all jene Erkenntnisse, die die Seele intra oder infra se gewinnt, also sich selbst oder die Sinnendinge erkennt.

Alexander von Hales spricht da, wo er ohne intellectus separatus nicht auskommen kann, von einem primus agens. Sachlich ist damit freilich das nämliche gemeint wie bei Rupella, aber formell hat dieser zweifellos das unsichere Schwanken Alexanders bereits überwunden, wenn er ohne Umschweife schreibt: „Respectu horum intelligibilium, quae excedunt intellectum humanum, omnino dicitur Deus intellectus agens"[131].

Bonaventuras Schüler Matthaeus von Aquasparta behandelt, wie sein Lehrer, in einer besondern quaestio die Frage, ob alle sicheren Verstandeserkenntnisse in den rationes aeternae erkannt werden. Er antwortet folgenderweise: quod autem lumen naturale sufficiat ad certam cognitionem sine influentia illarum rationum, ostenditur sic, und bringt dann 29 Argumente (Einwürfe). Schon beim ersten Einwurf gibt er die Entscheidung in Anschluß an Aristoteles. Dieser sagt, „wir haben einen intellectus agens ‚quo est omnia facere' und einen intellectus possibilis ‚quo est omnia fieri'. Atqui wo es ein principium activum und passivum gibt ad omnia, ist kein anderes agens mehr gefordert. Ergo anima

---

[130] Siehe den zweiten Teil, zweites Kapitel.

[131] *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „Intellectus agens".* In: Abhandlung aus dem Gebiete der Philosophie und ihrer Geschichte. Herder-Freiburg 1913. S. 178. Siehe für Alexander von Hales: Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Philos. Jahrb.* I (1888), 273. Für Rupella: Manser, *Johann von Rupella, ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre.* Sonderabdruck S. 23.

per suum activum et suum passibile sufficit ad certam cognitionem sine irradiatione speciali vel influentia rationum aeternarum." Er antwortet: „Quod philosophia Aristotelis ad hoc non pervenit; nec est mirum (weil er der magister scientiae ist, und nicht sapientiae, der Plato ist). Propterea dico, quod licet sit in anima intellectus agens, quo est omnia facere, et intellectus possibilis quo est omnia fieri, non tamen sufficit. Differt enim dicere omne et totum. Sufficit ad omnia, sed tamen non totaliter quia cum hoc exigitur necessario ulterius et superius lumen[132].

John Pecham ist in seinen Ausdrücken offener: „Intellectus siquidem agens, de quo philosophus loquitur, non est usquequaque pars animae, sed Deus est, sicut credo, qui est lux omnium mentium, a quo est omne intelligere ... Et pro tanto melius posuit Avicenna — qui posuit intellectum agentem esse intelligentiam separatam — quam illi ponant, qui ponunt eum tantum partem animae"[133]. „Et istud lumen increatum est intellectus agens separatus"[134].

Fr. Rogerius Angelicus ist nicht weniger klar. Er sagt u. a.: „Experti enim in philosophia ab antiquo praedictas sententias docuerunt. Intellectus enim agens, secundum quod dicitur ab actu illuminandi ipsum intellectum possibilem aliquo modo, licet incomplete, dicitur esse pars animae, sicut perspicuitas naturalis in oculo et naturalis quidam fulgor, quo potest sibi medium aliqualiter illustrare; sicut patet, quod in oculo leonis et cati sunt fulgor et perspicuitas partes quaedam ipsius organi. Sed secundum quod intellectus agens dicitur ab actu illuminandi complete et principaliter, est substantia separata, Deus ipse, sicut lux coloris illuminat et diaphanum et organum, ut possit ab obiecto immutari"[135].

Wie heftig Roger Baco den intellectus separatus verteidigt hat, ist bekannt[136].

Nach dem Gesagten ist es nicht der Wahrheit entsprechend, wenn Pater Keicher von der Lehre Bonaventuras in dieser quaestio sagt: „Gott darf nicht als intellectus agens gefaßt werden, trotz der

---

[132] Dies genüge hier; siehe für die weitere Ausführung den zweiten Teil, zweites Kapitel am Ende. Cfr. *De humanae rationis cognitione anecdota quaedam*, S. 87 und 102.

[133] H. Spettmann O. F. M., *Ioannis Pechami quaestiones tractantes de anima* (Münster 1918) 73. [134] l. c. S 74.

[135] *De humanae rationis cognitione anecdota quaedam 208.* Siehe auch den zweiten Teil, zweites Kapitel am Ende.

[136] Siehe u. a. Mandonnet, *Siger de Brabant*[2] I, 239 ff.; G. Delorme, *Dictionnaire de Théologie catholique* II, Roger Bacon col. 13—14; O. Keicher O. F. M., *Der intellectus agens bei Roger Baco. Festgabe Baeumker*, S. 297 ff. Siehe für Roger-Marston l. c. S. 306—308.

Autorität eines Augustin, aus dem die Vertreter dieser Anschauung ihre Gründe entnehmen. Die Theorie in dieser letzten Form ist aber nicht etwa deswegen zurückzuweisen, weil diese mit der kirchlichen Autorität in Widerspruch stünde ... Die Gründe, weshalb er sich zu einer ablehnenden Haltung genötigt sieht, sind vielmehr in der Sache selbst zu suchen. Freilich ist Gott der principalis operans, aber er hat einem jeden Menschen seine eigene vis activa verliehen. Auch der Menschenseele hat er nicht bloß eine passive Erkenntniskraft gegeben im intellectus possibilis, sondern auch eine aktive im intellectus agens. Dieser muß also etwas sein, das sich in der Seele selbst befindet, nicht substantiell von ihr verschieden ist. Es muß freilich auch etwas sein, das für jene höheren Wissensgebiete, derentwegen Alexander von Hales und Johann von Rupella noch wieder Gott als intellectus agens gefaßt hatten, in sich selbst die hinlängliche Kraft besitzt“ [137].

Ebensowenig entspricht der Schluß der Wahrheit: „Das Entscheidende aber — und hier trifft das Haupt der Franziskanerschule mit dem der Dominikanerschule zusammen, trotz aller sonstigen erkenntnistheoretischen Abweichungen — ist, daß er die Klippe, der seine Vorgänger nicht ganz entronnen sind, glücklich vermieden, daß er die dem Zeugnis unseres Selbstbewußtseins völlig fremde Zersplitterung der intellektiven Kraft des Menschen in jeder Form entschieden ablehnt und die Einheit des menschlichen Erkenntnisvermögens in richtiger Erfassung des aristotelischen Gedankens scharf betont und klar ausgesprochen hat“ [138].

Bonaventura hat die Klippe seiner Vorgänger nicht vermieden, sondern er ist mit ihnen völlig einverstanden. Er war nicht der erste, der die aristotelische Frage über den intellectus agens in richtiger Erfassung scharf betont und klar ausgesprochen hat. Es war weder Bonaventura noch Albert, der die aristotelische Lehre über den intellectus agens bis zur letzten Konsequenz durchführte. Dieses Lob gebührt Thomas von Aquin. Bonaventura ist dem Augustinismus treu geblieben, hat den Illuminationismus energisch vertreten und damit den intellectus separatus („indiget superiore agente“) re et verbis verteidigt.

Selbstverständlich sind die hier zitierten Texte Bonaventuras von den Ontologisten ausgebeutet worden. In der Revue Catholique von 1857 (p. 423—26) steht ein Artikel von einem Anonymus (Ubaghs?) über diese quaestio. Er fängt an: „Quiconque a lu sans prévention les principaux ouvrages de S. Augustin et de S. Bonaventure sait que les deux illustres docteurs de l'Eglise enseignent clairement ce qu'on appelle aujourd'hui l'ontologisme.“. Man hat

---

[137] *Festgabe Hertling* S. 181. [138] l. c. S. 182.

gesagt, fährt er fort, daß dieser sich nur in den mystischen Werken des hl. Bonaventura vorfindet. Diese quaestio 4 der 24. dist. aus dem zweiten Buche der Sentenzen vermag das Gegenteil zu beweisen. Er zitiert dann den Text, den wir in Note 125 anführten und schließt daraus: „Disons en peu de mots quel est le fond et quelle est la valeur de ce texte d'après les paroles dont il se compose.

Le fond. La raison de l'homme, l'intelligence humaine est éclairée immédiatement de Dieu même. C'est Dieu et non pas quelque chose créée ou d'appartenant à l'âme, qui est la lumière qui nous éclaire, le maître qui nous enseigne, la vérité qui nous dirige. En étant la lumière de notre raison, Dieu ne s'identifie pas avec elle, mais il a donné à l'âme une vertue active, une faculté rationnelle, la raison subjective, qui, appartenant à l'âme est réellement distincte de lui, mais éclairée par la vérité . . .

La valeur. Cette doctrine est celle de S. Augustin, qui selon S. Bonaventure, l'a démontrée in multis locis. Elle est aussi la doctrine de S. Bonaventure qui, tout en s'appuyant sur S. Augustin l'enseigne en même temps comme la sienne et comme l'ayant déjà prouvée ailleurs . . . de plus, le docteur Séraphique déclare ici que cette doctrine est vraie, qu'elle est conforme à la foi catholique, et qu'il est hors de propos de s'en étayer pour confondre, Dieu la lumière de notre raison, avec notre raison, avec l'intellect agent."

Die Frage ist nicht so sehr ob Bonaventura lehrt, daß Gott unseren Geist unmittelbar erleuchtet, als vielmehr was er damit besagen will: Ob wir unsere Ideen in Gott selber schauen, oder ob Gott uns mittelst einer besondern Einstrahlung die allgemeine Wahrheitssicherheit schenkt, und das als medium quo und nicht als obiectum quod. Dieses letzte ist wahr und das erste ist ausgeschlossen. Damit fällt die Behauptung der Ontologisten zusammen. Wir hoffen das im zweiten und dritten Kapitel des zweiten Teiles zu beweisen.

Was war in dieser Frage die Ansicht des hl. Thomas?

Mit einem Worte ist dies schwer zu beantworten, weil er sich nicht immer im selben Sinne äußert. Wir können hier nur einige kurze Angaben machen.

Im zweiten Buche der Sentenzen (1253—1255) sagt er: Man muß wissen, daß beinahe alle Philosophen mit Aristoteles darin übereinstimmen, daß der intellectus possibilis und der intellectus agens ihrer Substanz nach unterschieden sind, und daß der intellectus agens eine gewisse getrennte Substanz sei, die letzte unter den getrennten Substanzen. Er fügt jedoch hinzu: „Sed hoc secundum fidem non potest sustineri." Dann fährt er fort: „Darum haben einige katholische Lehrer diese Meinung teilweise korrigierend, teilweise ihr folgend ‚satis probabiliter' gelehrt, Gott selbst

sei der intellectus agens, weil unsere Seele durch Hinwendung zu Gott glückselig sei. Das begründen sie mit den Worten des hl. Johannes: Er war das wahre Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt“ [139].

Welche waren diese katholischen Lehrer?

Mandonnet bemerkt: „On remarquera qu'à cette date, c'est-à-dire au début de sa carrière scientifique, Thomas accepte comme probable la théorie, maintenue plus tard par Roger Bacon. Il ne la combat pas, il n'en propose pas une autre. On voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres Augustiniens“ [140].

Wahrscheinlich meint Thomas Hales, Rupella, Bonaventura, seinen Lehrer Albert und im allgemeinen alle diejenigen, welche die Illuminationstheorie verfochten. Diese Lehrer berichtigten die Lehre teilweise, indem sie feststellten, der intellectus agens gehöre dem Menschen als innere Potenz an; sie folgten ihr teilweise, indem sie zugaben, der intellectus agens sei nicht zureichend und ein „agens superius“ sei notwendig.

Daß Thomas diese Theorie meint wird bestätigt durch das Wort desselben Artikels: „Superaddo etiam, intellectum agentem esse in diversis diversum: non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod, quod naturalem operationem explere possit, quod sequitur si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, sive intelligentia“ [141].

Das „non probabile“ bezieht sich also auf diejenigen, welche Gott als ausschließlichen intellectus agens anerkannten.

Das „satis probabiliter“ kann sich nicht auf diese An-

---

[139] His ergo visis, sciendum est, quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem. 3. De anima text 19 et 20 quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quaedam separata, et postrema in intelligentiis separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem sicut intelligentiae superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem, quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est et hoc confirmant per hoc quod dicitur Ioh. 1. 9: „Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.“ 2. *S.* d. 17, q. 2, a. c. Die Chronologie entlehnen wir der Note von Mandonnet, *Chronologie sommaire de la vie et des écrits de S. Thomas. Rev. des Sciences phil. et théol.* 1920, 142—152, welche er selber als „provisoire“ bezeichnet. Man vergleiche die zwei Arbeiten von Grabmann, *Einführung in die Summa theologicae des hl. Thomas von Aquin* 1919; *Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin (Beiträge zur Gesch. d. Philosophie des Mittelalters* XXII, 1—2), Münster 1920. [140] o. c. p. 243, Note 4.

[141] 2. *S.* 17, q. 2, a. 1, c.

sicht beziehen, sonst würde Thomas sich in demselben Artikel widersprechen. Es bezieht dieses sich also auf eine mildere Richtung, die der Illuminationisten. Die Aussage „weil unser Geist durch Hinwendung zu Gott glückselig ist" findet dann möglicherweise eine nähere Bestimmung im Itinerarium, wo Bonaventura u. a. sagt: „Omnes hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem" [142].

Im zweiten Buche der Summa contra gentes (1259—1264) redet Thomas von Gelehrten, welche ausdrücklich (expresse) behaupten, Gott sei der intellectus agens [143] Thomas deutet hier offenbar nicht auf die Illuminationisten, sondern auf diejenigen, welche vertreten, Gott sei der ausschließliche intellectus agens. Das ergibt sich aus dem Argument, auf welches Thomas zurückverweist, in dem er diese Ansicht verwirft. Er weist auf c. 76 zurück. Das wichtigste dort angeführte Argument [144] lautet: „Es genügt ein außerhalb des Menschen stehender intellectus agens nicht, sondern es ist auch ein eigenes, inneres Prinzip, ein agens proximum gefordert, weil das Begreifen die edelste Tätigkeit der Geschöpfe hier auf Erden ist" [145].

Aus Roger Baco wissen wir, daß es unter den Zeitgenossen von Thomas solche Lehrer gab [146].

In der Prima seiner *Summa theologiae* (1267—68) [147] lehrt er klar, in welchem Sinne man Gott intellectus agens nennen kann: „Ad cuius evidentiam considerandum est, quod supra animam intellectivam humanam necesse est ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat" c. „Sed intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta, est ipse Deus, qui est creator animae in quo solo beatificatur, ut infra pate-

---

[142] c. III, nº 7 (B. 5. S. 305). [143] *Summa contra gentes* II, 85.

[144] „Septimo principaliter arguitur" Ferrariensis in L. II, c. 76 der Contra gentes. Edit. Leon. p. 486.

[145] „Amplius, effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis... Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum." l. c., c. 76.

[146] „Et omnes sapientes antiqui, et qui adhuc remanserunt usque ad tempora nostra, dixerunt quod (intellectus agens) fuit Deus. Unde ego bis audivi venerabilem Guillelmum Alvernensem, congregata Universitate coram eo, reprobare eos, et disputare cum eis; et probavit per aliquas rationes quas pono, quod omnes erraverunt. Dominus vero Robertus episcopus Lincolniensis, et frater Adam de Marisco, maiores clerici de mundo, et perfecti in sapientia divina et humana, hoc idem firmaverunt." Bei Mandonnet, *Siger de Brabant*, p. 242, Note 1. [147] I, q. 79, a. 4.

bit. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat, secundum illud: Signatum est super nos lumen vultus tui Domine." Hier ist die Illuminationstheorie ganz und gar ausgeschaltet. Er hatte diese Auslegung schon in der Summa contra gentes gegeben, jedoch nicht so klar[148]. Im Artikel 10 der q. d. de spiritualibus creaturis (1269) spricht er sich bestimmter aus.

Er macht zuerst eine Unterscheidung: „Einige haben gelehrt, der intellectus agens sei eine getrennte Substanz, welche nicht in den Einzelnen verschieden wäre. Andere haben behauptet, er sei eine gewisse Potenz der Seele, welche sich mit dem Einzelmenschen vervielfältigt. Beide Meinungen haben etwas Wahres." Man suche hier aber keine Gutheißung der Illuminationstheorie. Gott kann und muß intellectus agens genannt werden, weil wir diesen in uns von Ihm partizipieren: „Dicendum quod proprium est Dei illuminare homines, imprimendo eis lumen naturale intellectus agentis, et super hoc lumen gratiae et gloriae; sed intellectus agens illustrat phantasmata, sicut lumen a Deo impressum." Ad 1.

Ad 8, wo er das Gewißheitsproblem berührt, sagt er, Augustin ist Plato gefolgt, insofern er die Einstrahlung des göttlichen Lichtes in unseren Geist gelehrt hat, jenes göttlichen Lichtes, mittelst dessen wir alles beurteilen. Aristoteles hat einen andern Weg eingeschlagen (per aliam viam processit). Von dem Verstande lehrte Aristoteles: „.... virtus intellectiva, quae iudicat de veritate, non per aliqua intelligibilia extra existentia, sed per lumen intellectus agentis, quod facit intelligibilia." Darum antwortet Thomas auch auf die bekannte Frage Augustins: Wo die Gottlosen die Moralgesetze schauen; und in der dieser zum Schluß kommt, es müßten die rationes aeternae sein, weil die Natur als solche veränderlich und der Geist der Gottlosen verdorben ist, klar und einfach: „ad nonum dicendum, quod regulae illae quas impii conspiciunt, sunt prima principia in agendis, quae conspiciuntur per lumen intellectus agentis a Deo participati, sicut etiam prima principia scientiarum speculativarum."

In der q. d. de anima kommt Thomas wieder auf die Meinung von katholischen Lehrern zurück und sagt: „Sed quia fides catholica Deum, et non aliquam substantiam separatam in natura et animabus nostris operantem ponit; ideo quidam catholici posuerunt, quod intellectus agens sit ipse Deus, qui est lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Sed haec positio, si quis diligenter consideret, non videtur esse conveniens"[149]. Er führt wieder dasselbe Argument vor: Wir

---

[148] c. 76. [149] q. unic., a. 5, c.

tragen die Kraft in uns selbst und wir haben diese von Gott empfangen: „cum posuerimus intellectum agentem esse quandam virtutem participatam in animabus nostris, velut lumen quoddam; necesse est ponere aliam causam exteriorem a qua illud lumen participetur; et hanc dicimus Deum, qui interius docet, inquantum huiusmodi lumen animae infundit“ [150].

In seiner Schrift De unitate intellectus contra Averroistas“ (1270) wiederholt er, was er schon früher gesagt hat: „An und für sich ergibt sich kein Widerspruch aus der Annahme, der intellectus agens sei ein getrennter, obschon diese Annahme der Ansicht des Aristoteles widerspricht. Bei dem intellectus possibilis wäre es jedoch ein Widerspruch“ [151].

Im Kommentar zu den Sentenzen neigt Thomas der Lehre der Illuminationisten ein wenig zu. In seinen spätern Werken lehrt er ständig: Wir haben in uns eine zureichende aktive Kraft empfangen in dem inneren intellectus agens; man kann nur in diesem Sinne sagen, daß Gott uns inwendig belehrt, insofern Er uns die innere Kraft eingegossen hat. Die allgemeine göttliche physische Mitwirkung wird hier natürlich eingeschlossen [152].

B. Bonaventuras Lehre über den intellectus agens und den intellectus possibilis.

1. Einführung.

Die Art, wie Bonaventura seine Gegner bekämpft, beweist, daß er ein ausgesprochener Verteidiger des intellectus agens und des intellectus possibilis als zweier innerer Kräfte der menschlichen Seele ist.

Gott ist der „actus purus“. Er ist die volle Tätigkeit, so, daß er nichts in sich empfangen kann. Der geschaffene Geist ist beim Empfange des Daseins wie ein unbeschriebenes Blatt (tabula rasa). Wegen der gänzlichen Leere des Verstandes und der Verbindung der Seele mit der Einbildungskraft ist sie in allseitiger Möglichkeit (in omnimoda possibilitate).

In der Mitte zwischen Gott und dem Menschen steht der Engel mit den eingeprägten Ideen [153]. Wenn also der Mensch dem Ver-

---

[150] l. c. ad 6. [151] c. 3, a. 12.

[152] Siehe für diese Frage die weitere Erörterung im zweiten Teile, Kapitel 2: „Die Lehre des hl. Thomas“ und „Der tiefere Grund“.

[153] Intellectus enim divinus est in omnimoda actualitate, ita quod omnino nihil potest recpere; intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa, et ita in omnimoda possibilitate: Ergo si inter haec extrema possibile est reperire medium possibile, scilicet in quo sit possibilitas actui coniuncta, et talem est dare nisi angelicam. 2. S. d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, f. 5 (B. 2. S. 118). Angelicus ... non tamen est tanta possibilitate possibilis, ut humanus, quia humanus est possibilis omnino propter nuditatem, et etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatibus. l. c. (B. 2. S. 119 b).

stande nach in allseitiger Besitzlosigkeit geboren wird — wir kommen später ex professo und außerdem bei Widerlegung zweier Meinungen über den intellectus agens auf diesen Punkt zurück — und wie die andern Geschöpfe eigene innere Fähigkeiten besitzt, die seine eigenartige Entwicklung ermöglichen, so ergibt sich die Folgerung, daß er mittelst seiner eigenen innern Kräfte mit der sinnlichen Außenwelt in Fühlung treten kann, um diese in sich aufzunehmen und so zu erkennen.

Eine unmittelbare Fühlung zwischen Welt und intellectus possibilis ist aber unmöglich; denn das eigentümliche Gebiet des Verstandes ist einzig und allein das Allgemeine, das „Universale", während in der Außenwelt alles konkretisiert und in der Materie individualisiert ist.

Bonaventura lehrt das ausdrücklich [154].

Darum muß der Mensch eine innere aktive Fähigkeit besitzen, die die äußern Einzelobjekte geeignet macht, in unmittelbare Verbindung mit dem intellectus possibilis zu treten, nämlich den „intellectus agens abstractivus". Bonaventura hat mit Aristoteles und dem hl. Thomas diese sich aufdrängende Folgerung gezogen. Für die niedere Vernunft wenigstens hat er den intellectus agens abstractivus und den intellectus possibilis als zwei innere Differenzen des einen Verstandes [155] in allen seinen Werken entschieden verteidigt.

„Man soll es als unzweifelhaft feststehend ansehen, daß Gott der Seele nicht allein einen intellectus possibilis, sondern auch einen intellectus agens gegeben hat, und zwar so, daß sie beide der Seele als etwas Inneres angehören" [156].

In dem Kapitel über die Tätigkeit des menschlichen Verstandes kommen diese Punkte wieder zur Sprache. Allein schon hier sei ausführlich der entscheidende Text aus dem ersten Buche der Sentenzen angeführt. Der Heilige legt sich dort folgende Schwierigkeit vor: Wegen seiner Immaterialität begreift unser Ver-

---

[154] Abstractio facit de singulari universale; ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus, nisi intellectus sit separatus vel divinus. 1. S. d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 689). Indubitanter tamen verum est, secundum quod dicit Philosophus; cognitionem generari in nobis via sensus, memoriae et experientiae, ex quibus colligitur universale in nobis, quod est principium artis et scientiae. *Sermo* 4. n. 18 (B. 5. S. 572).

[155] Bekanntlich unterscheidet Bonaventura sich hier von Thomas, der dies auf das ganze intellektuelle Gebiet ausdehnt, dabei den tätigen und möglichen Verstand als zwei unterschiedene Potenzen auffaßt und also einen doppelten Verstand annimmt.

[156] Sic credendum est indubitanter, quod (Deus) animae humanae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita quod uterque est aliquid ipsius animae. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 568).

stand die Einzeldinge (singularia) nicht. Daher ist nur das Allgemeine, nicht das Singuläre Gegenstand des Verstandes, wie der Philosoph sagt; der göttliche Verstand ist aber noch viel stoffloser als der unsere, also begreift auch Gott die Einzeldinge nicht, wenn wir sie nicht begreifen. Darauf antwortet er: Daß unser Verstand die Einzeldinge nicht erfaßt, ergibt sich nicht zunächst aus seiner Stofflosigkeit, sondern vielmehr aus der Stofflichkeit des Ganzen (coniuncti) und seiner eigenen Stofflosigkeit. Weil eben die Seele mit dem Körper verbunden ist, hat sie Fähigkeiten, gemäß welchen sie in ihren Betätigungen vom Körper abhängig ist und mittelst deren der Verstand, solange er mit dem Körper verbunden ist, auf die Außendinge angewiesen ist, die ihm durch die Sinne und die Einbildungskraft vermittelt werden müssen. Weil also das Singuläre nur mittelst dieser Fähigkeiten zum Verstande gelangt, und der Aufstieg (ascensus) mittelst dieser durch die Abstraktion und die Läuterung (depuratio) sich vollzieht, und die Abstraktion aus dem Singulären das Allgemeine macht, so kann der Verstand als Verstand das Einzelding nicht erkennen, wenn er nicht ein abgesonderter (separatus) oder göttlicher ist [157].

Das ganze zweite Kapitel des „Itinerarium mentis in Deum" sucht zu beweisen, daß die ganze Außenwelt mittelst der äußern und innern Sinne und der Abstraktion in unsern Intellekt eintritt. Doch das obige Zitat ist für sich genügend, um allen Zweifel zu heben.

Wie denkt sich nun Bonaventura im einzelnen diese zwei Kräfte der menschlichen Seele?

2. Der intellectus possibilis.

Befindet sich der menschliche Verstand im Anfange in völliger Möglichkeit, sodaß man ihn mit einem unbeschriebenen Blatte vergleichen kann, so ist die Beschaffenheit dieses reinen Vermögens näher zu untersuchen.

---

[157] Ad opp. 2: Intellectus noster propter sui immaterialitatem non intelligit singularia — unde, ut Philosophus dicit, „intellectus est universalium et sensus singularium" — sed divinus intellectus multo magis est immaterialis quam noster: ergo si noster non intelligit singularia, nec divinus. Antwort: Ad illud quod obiicitur de immaterialitate intellectus, dicendum, quod hoc, quod non cognoscat singularia, non tantum venit ex immaterialitate, immo ex materialitate coniuncti et immaterialitate sua. Quoniam enim coniungitur corpori, ideo habet potentias, secundum quas dependet a corpore quantum ad operationem, et per quas intellectus quamdiu est in corpore, exit ad exteriora, quia illae sunt mediae, scilicet sensus particularis et imaginatio. Quoniam ergo singulare non pervenit ad intellectum nisi per istas potentias, et ascensus per has est secundum abstractionem et depurationem, et abstractio facit de singulari universale: ideo non potest singularia cognoscere ut intellectus, nisi intellectus sit separatus vel divinus. 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 689).

Pythagoras und Varro meinten, sagt Bonaventura, der intellectus possibilis sei dasselbe wie die „Hyle", weil die Seele alles empfangen kann und keine einzige Form in sich hat. Das ist aber keine Philosophie, sondern offenkundige Torheit (insipientia). Unmöglich kann der intellectus possibilis die Hyle sein, weil die Seele die edelste Form ist, die dem Körper Wirklichkeit (actum) und Vollkommenheit schenkt [158]. Wäre der intellectus possibilis nur eine rein passive Fähigkeit und gehörte er der stofflichen Seite an, so müßte es sich in allen stofflichen Dingen finden. Überdies, wie man das Auge nicht das Sehen nennen kann, so würde ein solches Vermögen nicht „intellectus" genannt werden können [159]. Doch kann man nach dem Philosophen sagen, daß sich der intellectus possibilis zu den Dingen und dem intellectus agens verhält wie die Materie zur Form, weil der intellectus possibilis zum Empfangen geeignet ist [160]. Das läßt sich jedoch nur in bestimmtem Sinne sagen, weil der intellectus possibilis nicht ausschließlich passiv ist; denn er hat die Aufgabe, sich dem Bilde der Einbildungskraft zuzuwenden, jene Bilder in dieser Zuwendung mit Hilfe des intellectus agens in sich aufzunehmen und dann darüber zu urteilen [161]. Gerade weil der intellectus possibilis so beschaffen ist, daß er seine Vervollkommnung nur mit Hilfe des Körpers und der körperlichen Sinne erreicht, gehört er der Seele an, insofern sie auf den Körper angewiesen ist. Daher vereinigt er in sich eine doppelte Möglichkeit, eine bezüglich des Aktes, weil er, infolge Behinderung seitens des Körpers, nicht immer tätig ist; eine zweite bezüglich der Phantasmata, von welchen er angeregt werden muß. Diese zweite Potenzialität hat er allein aus der Verbindung mit dem Körper [162]. Man darf jedoch nicht denken, der intellectus possibilis

---

[158] Hoc autem ponere non est philosophia, sed manifesta insipientia. Cum iterum (anima) sit forma nobilissima inter naturales formas, dans actum et complementum corpori et distincta ab aliis formis naturalibus, hyle esse non potest. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 446 a).

[159] Si enim intellectus possibilis esset potentia pure passiva et se teneret ex parte materiae, in omnibus posset poni, in quibus est reperire materiale principium. Praeterea, sicut oculus non dicitur visus, sic talis potentia non deberet dici intellectus. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 568).

[160] Sicut materia se habet ad formam, ita intellectus possibilis se habet ad res quas cognoscit. 3. *S.* d. 14, a. 2, q. 1, s. c. 1 (B. 3. S. 307). Sicut se habet materia ad formam, vel efficientem, ita se habet intellectus possibilis ad agentem, sicut Philosophus dicit. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, f. 1 (B. 2. S. 567). Quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum. l. c. (S. 569).

[161] Nec intellectus possibilis est pure passivus; habet enim supra speciem existentem in phantasmate se convertere, et convertendo per auxilium intellectus agentis illam suscipere, et de ea iudicare. l. c. (S. 569).

[162] Cum sit nata ad illud complementum venire mediante auxilio corpopris et corporalium sensum, inest ipsi animae, secundum quod habet incli-

gehöre der Seele nur insofern an, als sie mit dem Körper verbunden ist. Denn auch die vom Körper getrennte Seele (anima separata) hat einen intellectus possibilis und einen intellectus agens. Also gehört der intellectus possibilis der Seele nicht nur insofern an, als er mit dem Körper verbunden ist[163].

Man könnte den intellectus possibilis auch erleuchtet nennen[164], weil es nicht in seiner Macht steht, die Denkbilder von den Phantasmata zu abstrahieren ohne Hilfe des intellectus agens. Der intellectus possibilis wird einzig und allein in dem Sinne passiver Intellekt genannt, als er ohne Hilfe des intellectus agens nicht in Akt übergehen kann, sich darum zunächst passiv verhält; aber nach dem Empfangen der Bilder wirkt er aktiv.

3. Der intellectus agens.

Zunächst sind mit Bonaventura falsche Auffassungen über den intellectus agens zu widerlegen. a) Einige behaupten, die intellektuellen Habitus seien dem intellectus agens angeboren, würden durch den intellectus possibiilis erworben (acquisiti). Von diesem Intellekt hätte dann der Philosoph gesagt, er sei als unbeschriebenes Blatt erschaffen und er wäre dann der Intellekt, der mittelst der sensitiven Fähigkeiten vervollkommnet wird. Das stimmt jedoch weder mit den Worten des Philosophen, noch mit der Wahrheit überein. Denn, fragt Bonaventura mit Recht, wenn der intellectus agens die intellektuellen Fertigkeiten in sich hätte (habitus cognitivi), warum würde er sie dann nicht ohne Hilfe der Sinne dem intellectus possibilis mitteilen können?

---

nari ad corpus. Et ex hoc contrahit duplicem possibilitatem: unam respectu actus, quia non est semper in actu suo propter impedimentum a parte corporis; alteram respectu phantasmatum, a quibus excitari habet; et hanc possibilitatem non habet nisi ex coniunctione sui cum corpore, quamvis sit potentia de natura sua, qua est omnia fieri, quae non solum est in anima coniuncta, sed etiam in anima separata. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 570).

[163] Quidam assignant differentiam inter intellectum agentem et possibilem differentem comparatione sola: ut agens sit, prout est in se considerata, possibilis vero, prout unitur corpori et phantasmatibus. Et hic modus dicendi videtur fundari super verba Philosophi, qui vult, quod „intellectus agens semper est in suo actu, possibilis vero aliquando sic, aliquando non. Quod enim anima lassetur et perturbetur in actu intelligendi, hoc est ex coniunctione sui ad corpus. Sed hic modus ponendi deficit a veritate, quoniam anima separata habet intellectum, quo est omnia facere, habet etiam intellectum quo est omnia fieri: ergo habet agentem et possibilem, etiam cum separata est: ergo intellectus possibilis non inerat ei solum ex coniunctione sui cum corpore. l. c. (S. 569).

[164] Intellectus agens se habet sicut lux, intellectus possibilis sicut illuminatum a luce. l. c. f. 4 (S. 567).

Zweitens, wenn der intellectus agens die intellektuellen Habitus in sich hätte, so würde die Seele im Anfange nicht unwissend, sondern vielmehr wissend sein.

Ferner wäre es schwer zu begreifen, wie die Bilder (species) im intellectus agens sein können; denn vom intellectus possibilis wird gesagt, er werde alles (quo est omnia fieri) und vom intellectus agens, er mache alles (quo est omnia facere) [165].

In seiner „Quaestio disp. de anima" verweist Thomas [166] auf eine ähnliche Meinung. „Einige haben geglaubt, der intellectus agens sei der Habitus der ersten unbeweisbaren Prinzipien (habitus principiorum indemonstrabilium) in uns." Er lehnt das mit folgendem Beweise ab: „Das kann nicht wahr sein, weil wir auch diese Prinzipien mittelst der Abstraktion aus den singulären Dingen kennen, wie der Philosoph in 1. Poster. lehrt. Der intellectus agens muß darum als Ursache vor den Prinzipien existieren; diese aber verhalten sich zu dem intellectus agens nach Art von Instrumenten, da der intellectus agens mittelst derselben die Objekte aktuell geistig erkennbar macht." Dies stimmt übrigens mit der Ansicht Bonaventuras von den ersten unbeweisbaren intellektuellen Prinzipien überein [167].

b) Wieder andere meinten, der intellectus agens sei eine Fertigkeit, zusammengesetzt aus allen erkennbaren Objekten (constitutus ex omnibus intelligibilibus), der intellectus possibilis aber sei ein und derselbe (idem ipse), insofern er die Anlage hat (est in potentia), die Erkenntnis mittelst der Phantasmen zu erwerben. Diese Behauptung, meint Bonaventura, scheint in den Worten des Boëtius begründet: „Summam retinens, singula perdit" [168].

c) Einige schreiben dem intellectus agens eine angeborene (innatam) Erkenntnis der allgemeinen Begriffe zu, da er sonst aus sich allein, auch wenn er die Bilder von den Sinnen und den Phantasmen abstrahiert hat, das Objekt nicht aktuell erkennbar machen könnte. Was nämlich ein anderes von der Möglichkeit zur

---

[165] Quidam enim dicere voluerunt, quod innati sunt intellectui agenti, sed acquisiti sunt quantum ad intellectum possibilem; et quantum ad istum intellectum dicit Philosophus, animam creari sicut tabulam nudam, et ille intellectus est, qui habet perfici mediantibus potentiis sensitivis. Sed istud non videtur esse consonum nec verbis Philosophi nec veritati. Si enim intellectus agens haberet habitus cognoscendorum, quare non posset illos communicare possibili sine adiutorio sensuum inferiorum? Rursus, si intellectus agens haberet habitus cognoscendorum, iam anima a sua conditione non esset ignorans, immo potius esset sciens. Difficile etiam est simul cum hoc intelligere, quomodo species dicantur esse in intellectu agente, cum possibilis dicatur, „quo est omnia fieri", et agens „quo est omnia facere". 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 902 b). [166] Q. unica a. 5. [167] Vgl. Note 82.

[168] 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 569 a).

Wirklichkeit führt, muß selbst schon im Akt sein (est ens in actu). Bonaventura antwortet: Diese Redeweise stimmt nicht mit den Worten des Philosophen überein, der sagt, die Seele werde „wie ein unbeschriebenes Blatt erschaffen", habe „keine angeborene Erkenntnis von Fertigkeiten in sich", sondern erwerbe diese mittelst der Sinne und der Erfahrung [169].

In q. 39 zitiert er dieselbe Meinung, die intellektuellen Habitus seien den Prinzipien nach angeboren, die Erkenntnis der Schlußfolgerungen jedoch werde erworben. „Diese Behauptung", antwortet Bonaventura, „stimmt mit den Worten des Philosophen und des hl. Augustin nicht überein. Denn der Philosoph beweist in dem Buche ‚*Posteriorum*', daß die Erkenntnis der Prinzipien uns nicht angeboren ist,... sondern mittelst der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung erworben wird."

Augustinus spricht im zwölften Buche „*de Trinitate*" von dem Knaben, der über alle Prinzipien der Geometrie Bescheid weiß; der Grund liege nicht darin, daß die Seele des Knaben vorher jene Grundsätze wußte, sondern daß sie diese in einem eigenartigen, unkörperlichen Lichte schaut. So sieht das leibliche Auge in dem körperlichen Lichte, was vorliegt, „cuius lucis capax atque congruens est creatus" [170].

d) Offenbar hält Bonaventura als unanfechtbare Wahrheit fest, daß unser Verstand anfangs wie ein unbeschriebenes Blatt ist. Die Anführung der betreffenden Stelle des Philosophen aus dem dritten Buche „*de anima*" genügt ihm oft, um die entgegenstehende Meinung abzuweisen.

Wie ist aber nach Bonaventura der intellectus agens zu denken? [171]

---

[169] Sed iste modus dicendi verbis Philosophi non consonat, qui dicit, „animam esse creatam sicut tabulam rasam", „nec habere cognitionem habituum sibi innatam, sed acquirere mediante sensu et experientia". 2. S. d. 24, p. 1, a. 1, q. 4 (B. 2. S. 569 a).

[170] Innati quoad cognitionem principiorum, acquisiti quoad cognitionem conclusionum; unde dignitas est illa quam quisque probat auditam. — Sed nec iste modus dicendi consonat verbis Philosophi et Augustini. Nam Philosophus in libro Posteriorum probat, quod cognitio principiorum non est nobis innata, deducens ad plura inconvenientia; et ibidem ostendit, quod „cognitio principiorum acquiritur via sensus, memoriae et experientiae". Augustinus etiam in duodecimo libro de Trinitate, loquens de parvulo, qui respondebat de omnibus principiis geometriae, dicit ibi, quod hoc non erat, quia anima illius parvuli prius illa novisset, sed potius „ista videbat in quadam luce sui generis incorporea; quemadmodum oculus carnis videt quae in hac luce corporea contra adiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus". 2. S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2, S. 903).

[171] Bonaventura meint, auch der Engel habe einen tätigen Verstand, und zwar einen viel kräftigeren als der Mensch, weil er nicht an einen Körper

Der Name „intellectus agens“ sagt schon, daß seine Wesenheit im Tätigsein besteht, insofern er nämlich zum Abstrahieren stets bereit [172], gebrauchsfertig und gebrauchsfähig (habilitata) ist [173]. Er ist aber nicht schlechthin tätig, als erkännte die Seele von Anfang an und immerfort. Unser Verstand ist im Anfange ein unbeschriebenes Blatt, und man darf nach Bonaventura nur das eine sagen, der intellectus agens sei nicht nur eine bloße Potenz (potentia pura), sondern eine habituelle Potenz (potentia habitualis) [174]. Für eine Betätigung bedarf er seines Erkenntnisgegenstandes oder Gottes, der aller Wesen Akt in bezug auf alles Seiende und Wahre ist [175]. Man kann den intellectus agens mit einem Lichte vergleichen, das immer leuchtet, während die Gegenstände oft wegen irgendeines Hindernisses nicht beleuchtet werden [176]. Er gelangt nur zur eigentlichen, vollen Tätigkeit, wenn er sich aktuell den Phantasmen zuwendet, sie reinigt, erleuchtet und so die species intelligibilis ablöst [177].

C. Beschreibung der Wechselwirkung und Beziehung dieser beiden Kräfte des einen Verstandes.

Nach der Lehre Bonaventuras können wir die Wechselwirkung und Beziehung dieser beiden verschiedenen Kräfte des einen Verstandes also beschreiben:

---

gebunden ist; er könne daher viel besser die species ablösen als der menschliche intellectus agens. Planum est, quod angelus habet intellectum possibilem, cum non sit purus actus. Planum etiam est, quod habet agentem maioris virtutis, quam si esset corpori alligatus. Si ergo alligatus potest abstrahere et possibili imprimere, quanto magis intellectus liber et separatus hoc potest? 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 119 b). Vgl. Scholion B. 2. S. 121. III. — 2 *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3 ad opp. 4 und ad 4 (B. 2. S. 194—6). Thomas, *Summa* I q. 54, a. 4.

[172] Una (agens) semper esse in actu, altera vero non; non quia semper anima actu intelligat per intellectum agentem, sed quia ... semper lucet et de se promptus est ad illuminandum. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 570).

[173] Et ita una de se quodam modo completa et habilitata. l. c. (S. 570).

[174] Hinc est, quod una non solum tenet rationem potentiae, immo etiam potentiae habitualis. l. c. (S. 570).

[175] Intellectus agens non est ens actu plene respectu omnium, quia non est plene agens; et ideo indiget iuvari a cognoscibili ad hoc, quod fiat in actu, vel a Deo, qui est omnium actus respectu omnium entium et verorum. 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, ad 4 (B. 2. S. 196).

[176] Intellectus agens se habet sicut lux. 2 *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, f. 4 (B. 2. S. 567). Sicut lumen corporale semper lucet et de se promptum est ad illuminandum, res autem illuminabilis non semper illuminatur propter aliquod impedimentum; sic et in proposito intelligendum est. l. c. (S. 570 a).

[177] Intellectus noster agens lumen est, dum se convertit super phantasmata, abstrahit et depurat et hoc modo illuminat. 2. *S.* d. 10, a. 2, q. 2, ad opp. 3 (B. 2. S. 265.)

Die menschliche Vernunft ist bei der Geburt wie ein unbeschriebenes Blatt, und zwar nicht allein der intellectus agens, sondern auch der intellectus possibilis. Diese beiden verhalten sich wie in den Außendingen Form und Materie; der intellectus possibilis ist von Natur aus zum Empfangen angelegt, der intellectus agens aber zur Abstraktion der Bilder und zur Informierung des intellectus possibilis. Sie sind so miteinander verknüpft, daß weder der possibilis ohne den agens, noch der agens ohne den possibilis erkennen kann[178]; aber beide zusammen genügen für die vollständige Erkenntnis[179]. Sie wirken beide so zusammen, daß der eine ohne den andern seine vollkommene Tätigkeit nicht haben kann[180]. Der intellectus agens ist das immer leuchtende Licht der Vernunft, immer bereit, die Phantasmen, die wir von den Außendingen haben, von ihren materiellen Bestimmtheiten zu reinigen (depurare) und durch seine Beleuchtung das universelle Bild abzulösen, das geeignet ist, von dem possibilis empfangen zu werden.

Der intellectus agens heißt also nicht darum agens, weil er erkennt, sondern weil er zum Erkennen führt (intelligere facit)[181].

Der intellectus possibilis ist nicht imstande, die Bilder von den Phantasmen abzulösen und kann sich darum ohne Hilfe des intellectus agens nicht aktuieren. Er ist aber auch nicht rein passiv. Sobald der intellectus agens durch seine Beleuchtung das Außending in der Phantasie erkennbar gemacht hat, neigt der intellectus possibilis sich zu diesem in der Phantasie erleuchteten Bilde, nimmt es in sich auf und urteilt darüber. So bildet sich durch Wechselwirkung dieser zwei der vollkommene Verstandesakt, das intellektuelle Begreifen[182]. Bonaventura schließt diese wichtige Quaestio 4

---

[178] Appropriatur autem intellectus agens formae et possibilis materiae, quia intellectus possibilis ordinatur ad suscipiendum, intellectus agens ordinatur ad abstrahendum ... Unde nec possibilis intelligit sine agente, nec agens sine possibili. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 569 a).

[179] Circa intellectum intelligere oportet, quod est intellectus agens et intellectus possibilis; sed haec sufficiunt ad perfectam cognitionem. *De scientia Christi* q. 4, ad opp. 8 (B. 5. S. 21).

[180] Sic et in proposito conformiter potest intelligi, ita ad unum actum haec duo concurrere, ut hoc sine illo non habeat operationem suam complete. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 569).

[181] Intellectus agens non dicitur agens, quia actu intelligit, sed quia intelligere facit. *De Scientia Christi* q. 4, f. 32 (B. 5. S. 20).

[182] Intellectus possibilis non est pure passivus, habet enim potentiam se convertendi; nec tamen est adeo activus, sicut agens, quia non potest sua conversione nec speciem abstrahere, nec de specie iudicare, nisi adiutorio ipsius agentis. Similiter nec ipse intellectus agens operationem intelligendi potest perficere, nisi formetur acies intellectus possibilis ab ipso intelligibili, ex qua formatione est in pleniori actualitate respectu eius quod debet cognoscere,

der 24. Distinktion mit den folgenden Worten: „So dürfen wir uns den intellectus possibilis und agens nicht denken, als wären sie zwei gleichsam getrennte Potenzen, von denen die eine ohne die andere ihre Tätigkeit vollführen kann, als ob etwa der intellectus agens etwas erkenne ohne den possibilis, oder der intellectus agens etwas fasse, was der Mensch, dem jener Intellekt angehört, nicht erkennt. Das alles ist nämlich eitel und grundlos, daß mein Verstand etwas wisse, was ich nicht erkenne. Man muß über diese beiden intellektuellen Fähigkeiten so denken, daß sie unzertrennlich zusammenarbeiten, um den einen vollkommenen Akt des begrifflichen Erkennens hervorzubringen, wie das Licht und das Diaphanum bei der Wahrnehmung des Farbigen zusammenarbeiten."

Er fügt schließlich noch eine Warnung hinzu: „In dieser Frage kann man im allgemeinen den Worten der Philosophen nicht folgen, weil sie zum großen Teil, was den Einfluß der Intelligenzen auf unsere Seele anbelangt, irrige Ansichten vortragen, welche der katholische Glaube nicht billigt" [183].

D. Wie hat Bonaventura sich den Unterschied zwischen diesen zwei intellektuellen Fähigkeiten gedacht?

1. Um diese Frage zu beantworten, muß man des Meisters Lehre über das Verhältnis zwischen der Seele und ihren Potenzen kennen.

In der 24. Distinktion des zweiten Buches der Sentenzen fragt er sich, ob der Intellekt und der Wille wesentlich (essentialiter)

---

quam erat prius, cum carebat specie. 2 *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 5 (B. 2. S. 570—71).

[183] Et ita cum cogitamus de intellectu agenti et possibili, non debemus cogitare quasi de duabus substantiis vel quasi de duabus potentiis ita separatis, quod una sine alia habeat operationem suam perficere, et aliquid intelligat intellectus agens sine possibili, et aliquid cognoscat intellectus agens, quod tamen homo, cuius est ille intellectus, ignoret. Haec enim vana sunt et frivola, ut aliquid sciat intellectus meus, quod ego nesciam; sed sic cogitandae sunt esse illae duae differentiae, quod in unam operationem completam intelligendi veniant inseparabiliter, sicut lumen et diaphanum veniunt in abstractionem coloris. — Nec sunt hic sequenda communiter verba philosophorum, quia pro magna parte decepti sunt in influentia intelligentiae super animam, quam non admittit fides catholica. l. c. ad 5—6 (B. 2. S. 571). — Die Editores Quaracchi bemerken, daß die Frage über den möglichen und tätigen Intellekt von größter Wichtigkeit ist für die Lehre Bonaventuras von der menschlichen Erkenntnis. Freilich; was sie hinzufügen: „Insuper manifeste ostenditur S. Doctorem ab aliis principalibus scholasticis in hac doctrina non discrepare nisi in modo loquendi, vel in re exigui momenti" ist nur wahr in bezug auf viele Augustinianer des 13. Jahrhunderts. In bezug auf Thomas und Albert gilt das nur hinsichtlich der niederen Erkenntnis mit den angegebenen akzidentellen Unterschieden. Baeumker hat in seinem

verschieden seien. Echt augustinisch äußert er sich zuerst allgemein: Diese Frage entspringt mehr der Neugierde als der Zweckmäßigkeit, da man weder mit dem Glauben noch mit dem Sittengesetz in Widerspruch kommt, wenn man die eine oder die andere Meinung verteidigt. Weil jedoch die Heiligen und andere, welche über die Potenzen der Seele handeln, oft über diesen Unterschied sprechen; weil zweitens die Behandlung vieler Fragen von der Behandlung dieser abhängt, will er auf ihre Beantwortung etwas genauer eingehen [184].

Erst erwähnt er die drei im 13. Jahrhundert geläufigen Ansichten. Einige lehrten, die Potenz der Seele sei die Beziehung selbst (relatio) oder die Seele in Beziehung (relata) zur Tätigkeit: alle Potenzen der Seele sind im Wesen eins, unter ihnen gibt es nur Unterschiede nach den verschiedenen Beziehungen zu den verschiedenen bestimmten Tätigkeiten. Diese Ansicht suchen sie durch das Zeugnis des hl. Augustin zu stützen, der z. B. in seinem Buche *„de Trinitate"* von den Fähigkeiten der Seele sagt: „Sie sind eine einzige Wesenheit, ein einziges Leben."

Diese Meinung vertreten mehrere Augustinianer des 13. Jahrhunderts, u. a. Wilhelm von Auvergne, Richard von Mediavilla, Heinrich von Gent, Robert Kilwardby und alle Nominalisten.

Andere dagegen behaupteten, die Potenzen der Seele besagten nicht eine bloße Seinsweise (modus) oder Beziehung, sondern seien inhärente Eigentümlichkeiten (proprietates inhaerentes) der Seele selbst, „quae sunt de genere accidentium, utpote in secunda specie qualitatis, videlicet naturalis potentiae et impotentiae". Die Potenzen der Seele seien wesentlich verschieden und hätten Dasein wie verschiedene akzidentelle Formen in dem Subjekte. Sie versuchen das zu begründen durch eine Äußerung Hugos aus einem

---

Witelo (S. 373—4 Note 8) darauf hingewiesen, wie schwankend Bonaventura noch oft in seiner Ausdrucksweise ist. Man darf hieraus aber nicht schließen, daß er z. B. dem intellectus agens ein eigenes Denken zugeschrieben hat. Seine Lehre ist aus den oben angeführten Texten klar und bestimmt. Wie anderswo, so übernimmt er auch hier platonisch-augustinische Ausdrücke, obschon er in seiner Lehre dem aristotelischen Gedanken folgt.

[184] Respondeo: dicendum, quod etsi praedicta quaestio plus contineat curiositatis quam utilitatis, propter hoc quod, sive una pars teneatur, sive altera, nullum praeiudicium nec fidei nec moribus generatur; verumtamen, quia Sancti et alii, qui tractant de potentiis animae, plurimum loquuntur de potentiarum distinctione; et quia etiam plurium quaestionum terminatio pendet ex praedictae quaestionis terminatione; ideo determinationi eius aliquantulum diligenter oportet insistere. — Notandum igitur, quod istius quaestionis terminatio ex illius quaestionis terminatione pendet, qua quaeritur de comparatione potentiae ad substantiam animae; unde, secundum quod illa varie terminatur a diversis, sic consequenter et ista. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 559 u. 560).

gewissen Büchlein über die Trinität: „Die Erkenntnis und die Liebe sind nicht dasselbe wie die ‚mens', sondern gleichsam gewisse Affektionen und Formen derselben, welche nicht ein eigenes Sein ‚hoc esse' haben, sondern als Akzidentien zu der bereits vorhandenen Wesenheit hinzukommen."

Bonaventura weist hier auf Albert, Thomas [186] und Petrus de Tarentasia hin.

Es gab noch eine dritte Meinung: die Seelenvermögen könnten weder mit der Seele identifiziert werden als ihre inneren und wesentlichen Prinzipien, noch seien sie so von der Seele verschieden, daß sie in eine andere Gattung von Akzidentien übergingen; sie gehörten vielmehr der Gattung der Substanz an, jedoch nur durch Zurückführung (per reductionem). Nach Ansicht dieser Gruppe sind die Potenzen der Seele nicht so voneinander unterschieden, daß sie verschiedene Wesenheiten haben; denn sie sind nicht wesenlich von der Substanz der Seele verschieden. Da sie anderseits nicht gänzlich mit der Substanz der Seele identifiziert werden können, so sind sie untereinander auch nicht schlechterdings eins dem Wesen nach. Diese Meinung hält die Mitte zwischen den zwei ersten Ansichten: „Einige Potenzen der Seele sind so verschieden, daß sie durchaus nicht einunddieselbe Potenz sein können. Sie geben aber nicht zu, daß sie schlechthin verschieden sind dem Wesen nach, sodaß sie als verschiedene Wesenheiten zu bezeichnen wären. Die Potenzen der Seele sind als Vermögen wesentlich (essentialiter) voneinander unterschieden, sodaß sie verschiedene

[186] De hoc quod Thomas dist. 3 primi scripti q. 4, a. 2 in ratione principali dicit quod potentie anime sunt accidentia consequentia speciem originata ex principiis ipsius, nihilominus tamen sunt de integritate ipsius anime inquantum est totum potentiale. — Corruptorium. Hic non video errorem, dicit tamen plane contra Aug. 9 de Trin. c. 10 ubi dicit, quod hec tria amor notitia et mens, quas dicit esse potentias anime et partes imaginis, sunt in anima substantialiter vel (ut ita dicam) inquit essentialiter non tamquam in subiecto ut calor et frigus et huiusmodi. — Item idem 10 de Trin. c. penultimo hec, inquit, tria memoria intelligentia voluntas quum non tres vite sunt, sed una vita, non tres mentes sed una mens, nec tres substantie sed una substantia. Et simile dicit in pluribus locis in libro de spiritu et anima. Idem videtur velle Avicenna 6 de naturalibus I p. ubi dicit quod anima est vis respectu actionum et respectu formarum sensibilium et intelligibilium quas recipit. Et potest dici forma respectu materie in qua existit ex quibus utrisque constituitur substantia, animal et vegetabile. Preterea in libro predicamentorum dicitur, quod maxime proprium est substantie quod eadem numero existens susceptibilis est contrariorum, hoc autem nulli accidenti convenit, ut habetur in predicamentis, convenit dico secundum se, quia licet eadem superficies sit susceptibilis albi et igri, hoc non est secundum se, ut dicit Avicenna 5 metaph., sed ratione substantie que substat." Wilhelm de la Mare, *Correctorium fratris Thomae,* articulus primus im: *Castigatorium Egidii de Roma* usw., Straßburg 1501.

Vermögen oder verschiedene Instrumente einundderselben Substanz genannt werden“ [187].

Welche Ansicht vertritt der hl. Bonaventura?

Im ersten Buche der Sentenzen hat er sich entschieden ausgesprochen. Gegen die erste Meinung, daß Seele und Potenzen identisch sind, stellt er fest: Man kann wohl sagen, das Prinzip des Seins und der Tätigkeit seien identisch, wenn man von dem entfernten Prinzipe redet (principium remotum); spricht man aber von dem nächsten Prinzip, dann ist das unmöglich (principium proximum). Denn wären die beiden Prinzipien ganz dasselbe, so würden Sein und Wirken in den Dingen dasselbe sein. Zweitens, wenn das nächste Prinzip dasselbe wäre, würden die Dinge immer wirken, da sie immer das Sein haben. Weil also die Form das nächste und unmittelbare Prinzip des Seins besagt und die Potenzen der Seele das nächste und unmittelbare Prinzip des W i r k e n s sind, so ist es klar, daß sie nicht ganz oder gar dasselbe sein können [188].

Er schließt sich dann ohne Bedenken der zuletzt genannten Ansicht an: Diese Potenzen — er spricht von dem Gedächtnisse, der Intelligenz und dem Willen — sind von gleicher Substanz mit der Seele (consubstantiales) und gehören reduktiv zu derselben Gattung, in der die Seele sich befindet. Weil sie aber von der Seele ausgehen — denn es gehört zur Art der Potenz auszugehen —, haben sie

---

[187] Tertii sunt, qui dicunt, quod potentiae animae nec adeo sunt idem ipsi animae, sicut sunt eius principia intrinseca et essentialia, nec adeo diversae, ut cedant in aliud genus, sicut accidentia, sed in genere substantiae sunt per reductionem. Et isti dicunt, quod cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae. Cum iterum non sint omnino idem cum animae essentia, dicunt, quod non sunt omnino idem per essentiam; et ideo quasi medium tenentes inter utramque opinionem dicunt, quasdam animae potentias sic differre ad invicem, ut nullo modo dici possint una potentia nec tamen concedunt, eas simpliciter diversificari secundum essentiam, ita ut dicantur diversae essentiae, sed differre essentialiter in genere potentiae, ita ut dicantur diversae potentiae sive diversa instrumenta eiusdem substantiae. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 560 a u. b).

[188] Ad illud quod obiicitur, quod idem est principium essendi et operandi, dicendum, quod verum est de principio remoto, sed de proximo est i m p o s s i b i l e. Nam si idem omnino esset principium proximum, tunc idem esset in re esse et operari. Similiter, si idem esset principium proximum, cum res semper habeat esse, semper haberet operari. Quoniam igitur forma dicit proximum et immediatum principium essendi, potentia vero proximum et immediatum principium operandi, patet quod i m p o s s i b i l e est esse omnino idem. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 ad 3 (B. 1. S. 86—87). Vgl. 2. *S.* d. 27, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 657); 3. *S.* d. 27, a 1, q. 1 (B. 3. S. 591); 3. *S.* d. 33, q. 3 (B. 3. S. 917); T h o m a s, *Summa* I q. 77, a. 1. c.

nicht ganz und gar dieselbe Wesenheit; sie sind auch nicht so unterschieden, daß sie zu einer andern Gattung gehören, sondern sie gehören durch Zurückführung zu derselben [189].

Im zweiten Buche der Sentenzen hat er seine entschiedene Haltung aufgegeben; er fühlt sich nicht mehr sicher und will keine der drei Ansichten als wahr verteidigen oder als falsch verwerfen. Wörtlich sagt er: „Quaelibet autem dictarum positionum suos habet defensores, nec est facile rationibus cogentibus aliquam improbare."

Damit hält er die zwei Argumente gegen die erste Ansicht nicht mehr für durchschlagend; es ist zu bedauern, daß er keine Gründe anführt.

Der dritten Meinung gibt er jedoch ausdrücklich den Vorzug: „Weil die letzte Ansicht der allgemeinen Auffassung und der Autorität der Lehrer entspricht, besonnener und der gesunden Vernunft gemäß ist, darum ist die gestellte Frage so zu beantworten, daß Intellekt und Strebevermögen, oder Vernunft und Wille, nicht eine, sondern verschiedene Potenzen sind. Das war auch die Lehre unserer Vorgänger. Auch Augustin scheint dieser Ansicht gewesen zu sein, wie aus den angeführten Zitaten klar hervorgeht. Auch alle, welche auf irgendeine Weise die Potenzen der Seele einteilen, nehmen als erste Einteilung die Unterscheidung von Erkenntnis- und Strebevermögen" [190].

Mit Recht beruft Bonaventura sich auf seine Vorgänger. Er verteidigt Augustin — und mit Grund — gegen die Auffassung von der absoluten Einheit von Seele und Potenzen. Denjenigen, die ihm den Text aus dem 10. Buche *„de Trinitate"* (C. 11. n. 18): „Haec igitur tria, memoria, intelligentia, voluntas, quoniam non sunt tres vitae, nec tres mentes, sed una mens, consequenter utique nec tres substantiae sunt, sed una substantia" [191] vorhalten, antwortet er:

---

[189] Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales et sunt in eodem genere per reductionem, in quo est anima. Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam, nec tamen adeo differunt, ut sint alterius generis, sed sunt in eodem genere per reductionem. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 3 (B. 1. S. 86 a). Cfr. l. c. a. 2, q. 2, ad 3 (S. 92).

[190] Quia tamen haec positio ultimo dicta plus concordat viae communi et auctoritatibus tractatorum et magis sobria est et rationi consona; ideo iuxta hanc tertiam positionem ad propositam quaestionem respondendum est, quod intellectus et affectus, sive ratio et voluntas, non sunt una potentia, sed diversae. — Et hoc senserunt praedecessores nostri; sensisse etiam videtur Augustinus, sicut expresse apparet in auctoritatibus supra dictis. Omnis etiam, quotquot dividunt animae potentias, prima divisione dividunt in cognitivam et affectivam sive motivam. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 560 b).

[191] Migne, *P. L.* 42, 983.

Augustin drückt sich so aus, weil sie in einer Wesenheit wurzeln und ihr innewohnen, so daß sie keiner andern Seinsgattung angehören. Zum Beweise führt er einen Text aus dem 15. Buche *„de Trinitate"* an [192]. Das war auch die Lehre des Alexander von Hales und des Johann von Rupella [193]. Bonaventura erklärt sich noch näher. „Jedem muß auffallen, daß ein größerer Unterschied besteht zwischen dem Intellekt und dem Willen, als zwischen dem Intellekt und dem Gedächtnisse, oder auch zwischen dem irasziblen und dem konkupisziblen Strebevermögen. Gedächtnis und Intelligenz betätigen sich bezüglich desselben, so daß die eine empfängt, das andere aufbewahrt, oder das eine darbietet, die andere beurteilt. So verhalten sich auch die konkupisziblen und irasziblen Begehrungsvermögen; das erstere erwirbt, das andere verteidigt. Weil nun beides für die Vollkommenheit des Erkenntnis- und des Willensaktes notwendig ist, so besagen Gedächtnis und Intelligenz, potentia irascibilis und concupiscibilis, richtiger verschiedene Kräfte (vires) als zwei unterschiedene Potenzen (potentiae)" [194].

---

[192] Et quod ista non sit expositio ab intellectu et sensu illius verbi distorta, colligitur hoc ex ipsis verbis beati Augustini in decimo quinto *„de Trinitate"* (c. 7. n. 11) ubi dicit, quod ipse Deus est tres personae, sed in creatura habens tres potentias non est ipsae potentiae; et haec est dissimilitudo quaedam trinitatis creatae et Trinitatis increatae. Cum igitur explanet verba prius posita, qualiter sunt intelligenda; ex ipso verbo beati Augustini colligitur, quod cum dixit, memoriam, intelligentiam et voluntatem unam esse essentiam, non dixit per omnimodam identitatem, sed per quandam intrinsecam adhaerentiam. l. c. ad 1 (S. 561).

[193] Vgl. G. M. Manser O. P., *Johann von Rupella. Jahrb. f. Phil. und spez. Theol.* 1912, 297—98; Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre. Phil. Jahrbuch* 1888, 214 ff. Einerseits scheint Werner hier mit Bonaventura eins zu sein, was er aber hinzufügt, ist unrichtig: „So richtig diese Bemerkungen (gegen die zwei andern Richtungen) immerhin sind, so bedauerlich ist anderseits die Äußerlichkeit des Denkens, welches die grundwesentlichen Tätigkeitsäußerungen der Seele: Denken und Wollen, Erkennen und Streben zu Instrumenten der Seele herabsetzt, als ob nicht die Seele ihrem Wesen nach tätig, und zwar wesentlich denkhaftes Tätigkeits- und Strebeprinzip wäre." l. c. 516—17. Diese Fassung ist ganz verfehlt; denn die sich die Potenzen auf gleiche Weise von der Seele unterschieden denken, leugnen gar nicht, daß sie „wesentlich denkhaftes Tätigkeits- und Strebeprinzip" ist. Sie ist es nicht unmittelbar, sondern mittels ihrer Kräfte, der Potenzen. Es kann hier auch keine Rede sein von Äußerlichkeit; denn diese Potenzen gehören dem Innersten der Seele zu, ganz besonders in der Ansicht von Bonaventura, da sie ein substantielles Sein mit der Seele selbst darstellen.

[194] Intuenti usum potentiarum manifesto iudicio apparet, quod maior est differentia intelligentiae ad voluntatem, quam sit intelligentiae ad memoriam, vel etiam irascibilis ad concupiscibilem. Memoria enim et intelligentia negotiantur circa idem, ita quod ista acquirit et illa conservat, vel illa offert et ista diiudicat. Similiter concupiscibilis et irascibilis ita se habent, quod con-

Es gibt also in der geistigen Seele zwei Potenzen: Intellekt und Wille; alle andern Kräfte oder Differenzierungen, wie er an andern Stellen sagt, können nicht im eigentlichen Sinne Potenzen genannt werden; sie sind Kräfte, Differenzierungen dieser zwei seelischen Potenzen.

In der Antwort ad 8um spricht er noch über den Unterschied des „per se" und „per reductionem". Etwas gehört zu einer Gattung „per se", wenn es die ganze Wesenheit der Gattung — „per reductionem", wenn es nicht die vollständige Wesenheit in sich faßt. Dies ist auf fünffache Weise möglich, deren dritte folgende ist: Wenn etwas als Weg (via) zurückgeführt wird. Dies geschieht auf zweifache Weise. Erstens als „via ad res", so z. B. wenn Entwicklungen und Veränderungen, wie die Erzeugung, auf die Substanz zurückgeführt werden. Zweitens als „via a rebus" und so werden die Potenzen zur Gattung „Substanz" zurückgeführt. Die erste grundlegende Potenz zu wirken, die von der Substanz selbst ausgeht, wird zur selben Gattung zurückgeführt, weil sie sich nicht so weit von der Substanz entfernt, daß sie ein anderes komplettes Wesen bildet[195]. Die Vermögen unterscheiden sich von der Substanz, insofern sie sich zum Objekte wenden. Doch darf man den Unterschied der Objekte nicht nehmen wie sie materiell vorliegen, sondern so wie sie mit ihrem Begriffe unterschieden werden (secundum rationem)[196]; z. B. obschon das Wahre und Gute im Wesen

---

cupiscibilis acquirit et irascibilis defendit; et quia utrumque horum necessarium est ad perfectionem actus cognitionis et affectionis; ideo memoria et intelligentia potius dicuntur diversae vires quam diversae potentiae; similiter irascibilis et concupiscibilis. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 560 b).

[195] Sunt enim quaedam, quae sunt in genere per se; aliqua per reductionem. Illa per se sunt in genere, quae participant essentiam completam illius generis, ut species et individua; illa vero per reductionem, quae non dicunt completam essentiam, et haec sub quinque membris continentur. Quaedam reducuntur sicut principia, quaedam sicut complementa, quaedam sicut viae, quaedam sicut similitudines, quaedam sicut privationes... Si autem reducuntur sicut viae, hoc potest esse dupliciter: aut sicut viae ad res, et sic motus et mutationes, ut generatio reducitur ad substantiam; aut sicut viae a rebus, et sic habent reduci potentiae ad genus substantiae. Prima enim agendi potentia, quae egressum dicitur habere ab ipsa substantia, ad idem genus reducitur, quae non adeo elongatur ab ipsa substantia, ut dicat aliam essentiam completam. l. c. ad 8 (S. 562—63).

[196] Ad illud quod obiicitur, quod potentiae differunt per obiecta; dicendum, quod immediatius distinguuntur potentiae per actus quam per obiecta. Ad differentiam autem potentiarum essentialem sufficit diversitas obiectorum secundum rationem; et ideo, quamvis verum et bonum non differant essentialiter, nihilominus tamen, quia cognoscere et amare absque dubio sunt actus differentes, potentiae, quae sunt ad hos actus, per seipsas diversitatem habent. l. c. ad 3 (S. 561).

nicht unterschieden sind, so sind doch, weil Erkennen und Lieben unzweifelhaft verschiedene Akte sind, die Potenzen zu diesen Akten an sich verschieden.

In knapper Zusammenfassung kommen wir zu folgendem Ergebnis:

Die Seele hat mehrere real verschiedene Potenzen. Wie sind diese unterschieden?

In bezug auf die Substanz unterscheiden sie sich nicht durch eine eigene Wesenheit, sodaß sie dieser nicht als real unterschiedene Akzidentien innewohnen. Sie entfernen sich nicht so weit von der Substanz, daß sie eine neue Gattung bilden.

Auf der andern Seite sind sie auch nicht so gänzlich mit der Substanz identisch, daß sie mit ihr einunddasselbe bilden: sie gehören ihr nur durch Zurückführung an.

In sich, d. h. insofern sie Potenzen sind (in genere potentiae) sind sie aber wesentlich voneinander unterschieden, weil sie verschiedene Instrumente der einen Substanz sind; oder, weil sie in formell verschiedenen Akten sich zu ihren vorliegenden Objekten wenden. So werden sie dem Wesen nach unmittelbar durch ihre verschiedenen Akte, mittelbar durch ihre Objekte unterschieden.

Aber nicht a l l e sind real verschiedene Fähigkeiten; die Kräfte, welche dem Verstande und dem Willen angehören, sind keine verschiedenen Potenzen, sondern nur „vires" oder „differentiae" derselben Potenz. — Roger Bacon behauptete, diese Unterscheidung bei Bonaventura sei noch trauriger als diejenige, welche Thomas verfochten hatte.

2. Die Frage, wie der tätige und mögliche Intellekt sich bei Bonaventura verhalten, ist also in 1 beantwortet: Sie sind keine real unterschiedenen Potenzen, sondern zwei Differenzierungen des einen Intellektes, welche als zwei Kräfte zusammenarbeiten, um den einen, vollkommenen Akt der Begriffsbildung hervorzubringen. Hier folgt Bonaventura seinem Lehrer Alexander von Hales [197]. Tatsächlich lehrt Bonaventura dies auch in der vierten Quaestio der 24. Distinction (Sent. 2), wie das aus der Beschreibung des tätigen und möglichen Intellektes hervorgeht. Wir erwähnen noch einige durchschlagende Texte: „Einige haben behauptet, sie seien als zwei Potenzen unterschieden. Dies kann richtig und falsch verstanden werden. Wenn man es so versteht, daß man damit zwei D i f f e r e n z i e r u n g e n des Intellektes meint, welche der einen Substanz angehören, so ist das richtig" [198]. Häufig findet man in dieser

[197] Siehe O. K e i c h e r, *Zur Lehre der ältesten Franziskanertheologen vom „Intellectus agens". Festgabe Hertling* 176 und 182.

[198] Secundus autem modus dicendi, quo scilicet dicitur, quod differunt sicut duae potentiae, dupliciter potest intelligi, et uno modo false, alio modo

Quaestio den Ausdruck „diversae sunt differentiae intellectus". Ad 3um sagt er nochmals: Sic et in potentiis intelligendum est, quod sic sunt differentiae intellectus, ut tamen in suis actionibus ad invicem ordinatae sint et conjunctae ad actum intelligendi perficiendum usw.

Die Ansicht Bonaventuras ist klar. Der mögliche und der tätige Intellekt bilden zwei innere Kräfte der Seele, die sich als zwei Differenzierungen zum Verstande verhalten. Die Vernunft selbst ist im Wesen von der Substanz der Seele nicht unterschieden; denn sie entfernt sich nicht so weit von dieser, daß sie eine neue Seins-Gattung bildete und nicht auf die Substanz zurückgeführt werden könnte.

Auch hier entfernt der hl. Bonaventura sich von Thomas, denn dieser unterscheidet den möglichen und tätigen Intellekt als zwei real verschiedene Akzidentien der Seele; sie sind zwei real unterschiedene Potenzen und bilden also in uns einen doppelten Verstand, von denen der eine „intellectus possibilis" und der andere „intellectus agens" genannt wird [199].

IV. Das Gedächtnis.

Der hl. Bonaventura sagt an einer Stelle, daß Augustin das Gedächtnis in einem weitern Sinne (largius) aufgefaßt habe als der Philosoph [200]).

---

vere ... Alius vero modus intelligendi est, ut dicatur, quod intellectus agens et possibilis sint duae intellectus differentiae, datae uni substantiae, quae respiciunt totum compositum ... Et iste modus dicendi verus est et super verba Philosophi fundatus. Dicit enim, agentem et possibilem esse duas differentias intellectus. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 568—69).

[199] Nec iterum dico haec duo, scilicet intellectum agentem et possibilem esse unam potentiam diversimodo nominatam secundum diversas operationes: quia quaecumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eandem potentiam ... Cum ergo recipere species intellectus, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu: impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. 2. *S.* d. 17, q. 2, a. 1. Vgl. u. a. 3. *S.* d. 14, q. 1, a. 1. quaestiuncula 2 ad 2; *Contra Gentes* II, 77; *Compendium Theologiae* c. 85, 86, 87, 88; *Summa* I q. 79, a 4, ad 4 — a. 7 — a. 10; *De Unitate intellectus contra Averroistas.* Keicher irrt sich, wenn er meint: „Wenn der hl. Thomas und andere den Ausdruck ‚Potenz' vorgezogen haben, um das Verknüpftsein des intellectus agens und possibilis mit der Seele zu bezeichnen, so liegt der Unterschied mehr im Worte als in der Sache." l. c. 183.

[200] Augustinus largius accepit memoriam quam Philosophus. 3. *S.* d. 27, dub. 3 (B. 3. S. 618 a).

Nach unserer Meinung hat Bonaventura hier das Verhältnis Augustins zu Aristoteles nicht richtig beurteilt. Man könnte eher sagen, Augustin und Aristoteles ständen sich fast ähnlich gegenüber wie Aristoteles und Plato.

Aristoteles hat den Satz, der Intellekt sei bei der Geburt wie eine tabula rasa im vollsten Sinne des Wortes aufgefaßt und bis zur letzten Folgerung durchgeführt. All unsere Kenntnisse stammen unmittelbar oder mittelbar aus den Sinnen. Das Gedächtnis hat einzig und allein die Aufgabe, dies alles zu empfangen, zu bewahren und dem Verstande vorzulegen [201].

Augustin ist anderer Ansicht: die Sinne sind nur akzidentelle Veranlassung für die Betätigung unserer Vernunft; diese wirkt mittelst der göttlichen Erleuchtung, in und durch sich selbst. Das Gedächtnis ist der Aufbewahrungsort dieser mittelst der göttlichen Erleuchtung erworbenen Bilder. Augustin hat zwar in der spätern Lebenszeit nicht mehr mit Plato die Präexistenz der Seele angenommen, noch die Wiedererinnerung als Quelle der Ideen, noch das Gedächtnis als Aufbewahrer jener Ideen [202]. Aber er schließt sich eng an Plotin an, indem er alle unsere Ideen von oben her entspringen läßt, jedoch nicht mittelst eines νοῦς, der von der Gottheit unterschieden ist, sondern mittelst des göttlichen Lichtes selbst.

Bonaventura nimmt eine vermittelnde Stellung ein. Er folgt dem Aristoteles, insofern er für die niedere Vernunft die inhaltliche Abstraktion angenommen hat. Die sinnliche Außenwelt tritt in unsere Seele ein mittelst der Sinne und der Abstraktion. Die Erkenntnis der übersinnlichen, geistigen Dinge hält er, Augustin folgend, von jeder inhaltlichen Erfahrung für unabhängig und läßt sie von oben durch Erleuchtung entstehen.

Das Gedächtnis nimmt daher bei Bonaventura eine ganz eigenartige und wichtige Stelle ein, weil es sich auf diese zwei Gebiete, die höhere und die niedere Vernunft, erstreckt. Darum ist es fast unmöglich, eine vollständige Beschreibung des Gedächtnisses nach Bonaventuras Lehre zu geben, solange man noch keinen Überblick über das ganze System hat. Wir werden hier Bonaventuras Ansicht kurz wiedergeben, später wird manches tiefer begründet und eingehend belegt.

Man kann das Gedächtnis in dreifachem Sinne auffassen: Erstens, insofern es die sinnlichen und vergangenen Vorstellungen aufnimmt und aufbewahrt. Zweitens, insofern es sowohl

---

[201] Vgl. Thomas, *Summa* I q. 79, a. 6.

[202] Bonaventura sagt von dieser Ansicht: „Plus est somnium quam dictum authenticum." 2. S. d. 18, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 449).

die sinnlichen als auch intellektuellen Formen vergangener Dinge aufbewahrt. Drittens, insofern es, ohne Rücksicht auf Zeitunterschiede, Bilder, z. B. angeborene species aufbewahrt. Das erstere folgt den Sinnen, das zweite der Intelligenz und dem Willen, das dritte geht diesen beiden voraus und entspricht im trinitarischen Ebenbild der Seele dem Vater [203].

Das sinnliche Gedächtnis ist im zweiten Kapitel des nähern erklärt. Hier bleibt also nur die Beschaffenheit des doppelten, intellektuellen Gedächtnisses zu behandeln.

A. Das Gedächtnis, welches der Intelligenz und dem Willen folgt.

Hier geht das Lernen dem Erinnern voraus. Nachdem der Verstand die Ideen, mittelst der Sinne und der Abstraktion, von der Außenwelt empfangen hat, nimmt das Gedächtnis diese in sich auf. Hier ist das Lernen kein Sicherinnern [204]. Darum muß der Intellekt erst erfassen, damit das Gedächtnis seine erste Aufgabe erfüllen kann, das „recipere", das In-sich-aufnehmen. Was vom Verstande erfaßt ist, kann vom Gedächtnisse aufgenommen werden [205], und jeder Gedanke des Menschen haftet in seinem Gedächtnisse [206]. Hat das Gedächtnis empfangen, so ist ihm eigentümlich, dieses zu behalten, aufzubewahren. Je mehr der Verstand seine Gedanken auf eine Sache konzentriert und diese tiefer in sich aufnimmt, desto tiefer wird sie auch dem Gedächtnisse eingeprägt; denn die Zerstreutheit des Geistes ist ein Zeichen der Zerstreutheit der Seele. So kann man keine Fortschritte machen, denn auf diese Weise wird die Idee dem Gedächtnisse nicht eingeprägt [207]. Je tiefer eine Idee dem Gedächtnisse eingeprägt ist, desto mehr wächst die Fertigkeit, sich richtig zu erinnern; denn aus vielen wieder-

---

[203] Dicendum quod memoria accipitur tripliciter: uno modo prout est receptiva et retentiva sensibilium et praeteritorum; alio modo prout est retentiva praeteritorum, sive sensibilium, sive intelligibilium; et tertio modo prout est retentiva specierum abstrahendo ab omni differentia temporis, utpote specierum innatarum. Et hoc tertio modo est pars imaginis... Primo modo memoria sequitur sensum, secundo modo sequitur ipsam intelligentiam et voluntatem, tertio modo antecedit et respondit Patri. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 1. S. 81).

[204] Animae nostrae a sua prima origine sunt ignorantes nec noverunt ista quae per sensus addiscunt; non enim addiscere est reminisci, ut probant Sancti et philosophi. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 450 a).

[205] Omne quod cadit in intellectu apprehendente, potest in memoria conservari. 1. *S.* d. 17, p. 1, a. 1, q. 4, f. 2 (B. 1. S. 301).

[206] Item est generatio conceptus a mente; et ibi est vitae mansio, quia omnis cogitatus in memoria manet. *In Hexaëm.* coll. 11, nº 24 (B. 5. S. 384).

[207] Vagatio exterior signum est vagationis animae; et ideo talis non potest proficere, quia non figitur in memoria. *In Hexaëm.* coll. 19, nº 16 (B. 5. S. 423).

holten Akten entsteht in uns ein sicheres Gedächtnis [208] und das Erinnern ist die eigenartige Tätigkeit des Gedächtnisses [209].

Das Gedächtnis untersteht nicht der Herrschaft des freien Willens. Seine Tätigkeit ist eine naturnotwendige [210]. Das Behalten oder Verlieren der species hängt allein von der natürlichen Stärke oder Schwäche ab [211].

Man muß in dem Gedächtnisse zwei Akte gut unterscheiden. Man redet von einem Behalten oder von einem Aufbewahren. Dabei hat das Gedächtnis die Natur eines Spiegels [212], der dem Verstande die species fortwährend vorhält [213]. Dies alles aber kann man nicht im strengen Sinne des Wortes einen Akt nennen. Hier sind drei Stadien zu unterscheiden. Das Gedächtnis hat erstens seinem Wesen nach eine angeborene Beziehung (relatio) zu etwas anderm, nämlich zu dem memoriale [214], und daraus ergibt sich seine Eigenschaft als Anlage, als Vermögen (potentia). Wenn es die Bilder aufgenommen hat, sie bewahrt und sie dem Verstande anbietet, so entsteht eine bleibende Disposition zum Begreifen [215], die richtiger ein bleibender Zustand als ein Akt genannt wird. An dritter Stelle kommt der eigentliche Akt im strengen Sinne des Wortes: das aktuelle Sicherinnern (meminisse sive recordari). Dieser ist gewissermaßen dem freien Willen unterworfen [216].

Wie aus dem Gesagten klar hervorgeht, hat das Gedächtnis bei

---

[208] Ex multis sensibus fit una memoria. 3. *S.* d. 14, a. 3, q. 2, arg. 3 (B. 3. S. 321); u. a. 4. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 2 (B. 4. S. 234). *De Scientia Christi* q. 4, ad opp. 9 (B. 5. S. 21). *De donis S. S.* coll. 8, nº 14 (B. 5. S. 496).

[209] Actus huius habitus (memoriae) est meminisse, non alius. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, arg. 2 (B. 1. S. 88). Meminisse comprehendit totam memoriam. l. c. a. 1, q. 1, ad 6 (B. 1. S. 82).

[210] Ipsa (memoria) enim minime subiacet libero arbitrio. 4. *S.* d. 49, p. 1, q. 5, ad 4. 5 (B. 4. S. 1009). Vgl. 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 193).

[211] Speciem tenere, vel amittere est ex potentia vel impotentia naturali. l. c. ad 3—4 (S. 193).

[212] Memoria habet naturam specularem sive speculi. l. c. (B. 2. S. 193).

[213] Memoria ... conservat et offert intelligentiae. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 560 b). Operatio autem memoriae est retentio et repraesentatio. I. m. i. D. c. 3, nº 2 (B. 5. S. 303).

[214] Memoria dicitur ad aliquid, quia innatum habet respectum ad memoriale. 1. *S.* d. 3, p. 2, dub. 2 (B. 1. S. 93).

[215] Retentio speciei disponit ad intelligendum. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 1. S. 81 a).

[216] Dicendum, quod actum memoriae contingit accipere per modum habitus; et iste est retinere speciem, et esse dicitur per modum habitus, quia continue tenet et dicit magis statum sive conservationem quam actionem. Est alius actus memoriae, qui est meminisse sive recordari. Primus quidem actus naturalis est et non subest voluntati ... secundus vero actus potest ordinari ad bonum et eius oppositum, scilicet ad malum. 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 193 a).

Bonaventura eine vielfache Funktion. Genannt wurden schon: das Aufnehmen (suscipere), das Bewahren (conservare, retinere), das Vorhalten (offerre, praesentare), das aktuelle Erinnern (meminisse sive recordari). Es gibt jedoch noch eine: das Voraussehen oder das Ahnen (praevidere). Bonaventura spricht vom Gedächtnisse auch einmal in diesem Sinne „in providentia mea vel memoria". Das Gedächtnis kann viele zukünftige Dinge enthalten, die zeitlich mehr oder weniger voneinander entfernt sind [217].

Das Gebiet des Gedächtnisses umfaßt also das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige [218]. Insofern es dieses alles zugleich, aktuell in sich aufbewahrt, ist es Bild (effigies) der Ewigkeit, deren unteilbare Gegenwart sich auf alle Zeiten erstreckt [219].

Fügen wir noch folgendes hinzu: Das Gedächtnis berücksichtigt auch die Zeitunterschiede, denn das Erinnern ist ein aktuelles Aufleben des Vergangenen [220], und das Gedächtnis berücksichtigt nicht nur das Vergangene der Sache nach, sondern auch die vergangene Erkenntnis [221].

Geschwächt und ausgelöscht wird das Gedächtnis durch das Vergessen. Gemäß dem Unterschiede der zwei Akte muß man hier auch ein zweifaches Vergessen unterscheiden. Wenn man es auf das Aufbewahren der Bilder bezieht, so will es das Erlöschen (deletio) der Bilder aus dem Gedächtnisse besagen. Spricht man von Vergessen im Gegensatz zur Erinnerung, so besagt es eine Untauglichkeit (dehabilitatio) bezüglich des Aktes des Erinnerns [222]. Was das erstere anbelangt — das Behalten und das Verlieren — hängt dieses von der natürlichen Vollkommenheit oder Unvollkommenheit

---

[217] In providentia mea vel memoria possunt esse multa futura, et unum futurum magis distans quam aliud. *In Hexaëm.* coll. 3, n° 6 (B. 5. S. 344).

[218] Retinet namque memoria praeterita per recordationem, praesentia per susceptionem, futura per praevisionem. *I. m. i. D.* c. 3, n° 2 (B. 5. S. 303).

[219] Ex prima igitur retentione actuali omnium temporalium praeteritorum scilicet, praesentium et futurorum, habet effigiem aeternitatis, cuius praesens indivisibile ad omnia tempora se extendit. l. c. (S. 303). Vgl. *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis* q. 5, a. 1 (B. 5. S. 90).

[220] (Memoria) concernit differentiam temporis, quia est acceptio praesens de praeteritis. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, s. c. 3 (B. 1. S. 80).

[221] Memoria respicit praeteritum, non tantum in re, sed ut etiam actus illius cognitionis transit in praeteritum. 1. *S.* d. 35, dub. 6 (B. 1. S. 616). Vgl. Thomas, *Summa* I q. 79, a. 6, ad 2.

[222] Si dicatur oblivio per oppositionem ad retentionem speciei, sic est deletio speciei de memoria; si autem dicatur per oppositionem ad recordationem, sic dicit dehabilitationem quantum ad istum actum, qui est meminisse. 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 193).

ab [223]. Die Untauglichkeit für die aktuelle Betrachtung der Bilder ist in Hemmnissen, die vom Körper herrühren, begründet und darin liegt dann eine Veranlassung zum Vergessen [224].

B. Das Gedächtnis, welches der Intelligenz und dem Willen vorausgeht.

Im ersten Kapitel des *„Itinerarium mentis in Deum"* lehrt Bonaventura, man könne dem menschlichen Geist nach seiner dreifachen Tätigkeitsstufe eine dreifache Gestalt abgewinnen.

Erstens: wendet er sich zu den äußern körperlichen Dingen, so wird er „animalitas" oder „sensualitas"; zweitens: kehrt er in sich, so wird er „spiritus"; drittens: blickt er über sich, so wird er „mens" [225].

Nachdem er in den zwei ersten Kapiteln die Spur Gottes (vestigium Dei) in den äußern Dingen betrachtet hat, sagt er im dritten Kapitel: „Kehre jetzt in dich selbst und schaue, wie dein Geist sich glühend liebt! Er könnte sich aber nicht lieben, wenn er sich nicht kennen würde; er würde sich nicht kennen, wenn er sich seiner nicht erinnerte, denn wir erfassen nichts mittelst unserer Intelligenz, was in unserm Gedächtnisse nicht gegenwärtig ist" [226].

Hier hat das Gedächtnis auf einmal eine ganz andere Stellung bekommen: Es ist die erste, wichtigste Fähigkeit der Seele. Es folgt nicht nach, sondern geht voraus. Es wird nicht verursacht, sondern ist selbst die Ursache aller Erkenntnisse. Hier haben wir im Gedächtnisse nicht etwas, was schon vorher durch den Verstand erkannt wurde, sondern wir erkennen, was sich vorher schon im Gedächtnisse befand. In der Trilogie: Gedächtnis, Verstand und Wille nimmt das Gedächtnis die Stelle des Vaters ein; denn die Intelligenz entspringt aus diesem und ist sein Sprößling (proles).

Hier erhält Bonaventuras Lehre vollkommen augustinisches Gepräge; ja manche Ausdrücke haben rein platonischen Klang.

---

[223] Speciem tenere, vel amittere est ex potentia vel impotentia naturali. l. c. ad 3. 4 (S. 193).

[224] Mens humana impeditur ab actuali consideratione propter depressionem corporis, ita etiam compellitur oblivisci. l. c. ad 6 (S. 193).

[225] Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius supra se, secundum quem dicitur mens. *I. m. i. D.* c. 1, nº 4 (B. 5. S. 297).

[226] Intra igitur ad te vide, quoniam mens tua amat ferventissime semetipsam; nec se posset amare, nisi se nosset; nec se nosset, nisi sui meminisset, quia nihil capimus per intelligentiam, quod non sit praesens apud nostram memoriam. l. c. c. 3, nº 1 (B. 5. S. 303).

Alles das würde keine Schwierigkeit bereiten, wenn wir die Lehre Bonaventuras von der Erkenntnis der Seele schon behandelt hätten. Wir sind also gezwungen, hier vorzugreifen und kurz hervorzuheben, was im zweiten Teil ex professo behandelt wird.

Der Mensch ist imstande, in sich selbst einzukehren: nicht allein in dem Sinne, daß er aus den verschiedenen äußern Tätigkeiten Dasein und Eigenschaften der Seele ableiten kann. Durch mühsame Arbeit vermag er über die niedere Vernunft hinaufzusteigen, mit der höhern in Verbindung zu treten und so die Seele unmittelbar anzuschauen, wie sie in sich selber ist mit all ihren Potenzen, Eigenschaften, Affekten und ihrem ganzen Gefüge.

Man muß annehmen, daß die Seele Gott, sich selbst und alles, was sie in sich hat, ohne Hilfe der äußern Sinne kennt [227].

Wie ist das möglich?

Erstens ist der Verstand sich selber immer gegenwärtig und so auch imstande, sich immer zu erkennen [228].

Zweitens ist die Seele dem Verstande immer gegenwärtig und steht seiner Einsicht stetig zur Verfügung [229]. Dabei strahlt ein unveränderliches Licht ständig in die Seele ein [230], so daß dem Intellekt die Seele unmittelbar klar liegt, er sich ihrer erinnert und zwar erstens ihrer Substanz, zweitens alles dessen, was sich sonst in der Seele befindet.

Um die eigenartige Ausdrucksweise Bonaventuras hervorzuheben, seien einige charakteristische Texte angeführt. Nach dem Texte des Intinerariums (c. 1) erinnert sich die Seele ihrer selbst, „nec se nosset, nisi sui meminisset". „Das Gedächtnis bewahrt auch einfache Dinge auf, z. B. die Prinzipien der kontinuierlichen und diskreten Größen (quantitatum continuarum et discretarum), ohne welche es unmöglich ist, sich an dasjenige zu erinnern oder zu denken, was durch diese verursacht wird."

„Das Gedächtnis bewahrt auch die Grundsätze und ersten Prinzipien der Wissenschaft als ewig gültige immer auf, denn solange der Verstandesgebrauch unbehindert ist, muß es sie gutheißen und ihnen zustimmen, sobald es sich dieselben zum Bewußtsein bringt. Das ist aber keine neue Erkenntnis, sondern ein Wiedererkennen dessen, was ihm angeboren und vertraut ist (familiare). Das

[227] Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum. 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 904 b).

[228] Cum intellectus noster semper sit sibi praesens, semper est habilis sibi ad se cognoscendum. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 1. S. 90).

[229] Ipsa praesentia et oblatio, qua anima offert se semper suae intelligentiae, tenet locum habitus et actus memoriae. l. c. ad 2 (S. 90).

[230] Ipsa habet lumen incommutabilem sibi praesentem. *I. m. i. D.* c. 3, nº 2 (B. 5. S. 304).

ergibt sich sofort, wenn man z. B. das Kontradiktions-Prinzip oder den Satz: „das Ganze ist größer als sein Teil", oder irgend einen anderen Grundsatz vorlegt, den der Verstand in seinem Innersten nicht leugnen kann [231]. Bonaventura bleibt sich also konsequent, wenn er an einer Stelle die Geistesanlage (ingenium) mit dem Gedächtnisse identifiziert [232]. Dem Gedächtnis ist ein unveränderliches Licht gegenwärtig, worin es sich der unveränderlichen Wahrheiten erinnert [233].

Die ewigen Gesetze sind unauslöschlich und immer gegenwärtig dem Gedächtnisse des Bedachtsamen eingeprägt [234].

Das Gedächtnis erinnert sich auch an Gott, denn die Seele ist nach dem Ebenbilde Gottes erschaffen und erstrebt ihn von Natur aus, um in ihm ihre Glückseligkeit zu finden [235].

Die Seele erinnert sich also u. a.: ihrer selbst, der mathematischen Prinzipien und Grundsätze, der unveränderlichen Wahrheiten, der ewigen Gesetze, Gottes selber!

Es ist interessant, wie der hl. Bonaventura nach dem hl. Augustin die platonische Auffassung, daß alle Erkenntnisinhalte der Seele schlechthin habituell angeboren sind und nur wegen körperlicher Einflüsse ein zeitweiliges Vergessen stattfinde, als sinnlos und unbegründet verwirft. „Plus est somnium, quam dictum authenticum" [236] hörten wir ihn schon von Platos Ansicht sagen. Dabei weist er darauf hin, daß der Philosoph und Augustin die Ansicht

---

[231] Retinet etiam (memoria) simplicia, sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare ea quae principiantur per haec. — Retinet nihilominus scientiarum principia et dignitates ut sempiternalia et sempiternaliter quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, si proponatur alicui. „De quolibet affirmatio, vel negatio"; vel: „Omne totum est maius sua parte", vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere „ad interius rationem". *I. m. i. D.* c. 3, nº 2 (B. 5. S. 303).

[232] Tertio modo accipitur uti proprie; et sic dividitur contra habitus memoriae et intelligentiae, scilicet contra ingenium et doctrinam. 1. *S.* d. 1, a. 1, q. 1 (B. 1. S. 31 a).

[233] Ipsa habet lumen incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum. *I. m. i. D.* c. 3, nº 2 (B. 5. S. 304).

[234] Sint (leges aeternae) indelebiles a memoria recolentis tamquam semper praesentes. l. c. c. 2, nº 9 (B. 5. S. 302).

[235] Cognitio huius veri (Deum esse) innata est menti rationali, in quantum tenet rationem imaginis, ratione cuius insertus est sibi naturalis appetitus et notitia et memoria illius, ad cuius imaginem facta est, in quem naturaliter tendit, ut in illo possit beatificari. *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis* q. 1, a. 1 (B. 5. S. 49 a).

[236] Cfr. Note 202.

Platos auch verworfen haben [237]. Bei dieser Erkenntnis kann man im strengen Sinne gar nicht von einem Gedächtnisse reden. Ein eigentliches „meminisse", „recordari" gibt es hier überhaupt nicht. Wir haben hier ausschließlich ein Erfassen des Immer-Gegenwärtigen. Man kann also nur im analogen Sinne von Gedächtnis reden; denn nur eines von den drei Elementen, die das Gedächtnis ausmachen, findet sich hier vor — und zwar kein wesentliches —, nämlich das Gegenwärtige, während das Vergangene das wesentliche Element des Gedächtnisses bildet. Bonaventura deutet das ziemlich klar an in den Worten: ipsa praesentia et oblatio qua offert se semper anima intelligentiae, tenet locum habitus et actus memoriae [238]; noch stärker: als Augustin erklärt er, dieses Gedächtnis — im Gegensatz zum sensitiven und zu dem, das der Intelligenz folgt — sei die Aufbewahrungsstelle von den angeborenen Ideen, d. h. von allem, was die Seele in sich trägt [239]. Auf den entschiedenen Einwand: memoria est rei absentis et praeteritae; anima nunquam est sibi absens et praeterita; ergo nunquam meminit sui" antwortet er dann auch: „ad illud quod obiicitur, quod memoria est praeteritorum; dicendum, quod Augustinus largius accipit memoriam quam Philosophus" [240].

Aus dem Vorhergehenden werden manche Aussagen verständlich und selbst klar, welche beim ersten Blick befremden:

1. Daß das Erinnern dem Wissen vorausgeht, weil die Seele, durch ihre Gegenwart und die ständige Darbietung der Vernunft gegenüber, zwei innere Aufgaben des Gedächtnisses übernimmt und so einigermaßen an seine Stelle tritt.

2. Hieraus ergibt sich auch notwendig, was Bonaventura im Itinerarium lehrt: Das Gedächtnis wird nicht allein von außen durch die Einbildungskraft bestimmt, sondern auch von oben her, indem es einfache Formen in sich empfängt und aufbewahrt, welche nicht durch die Sinne und die Einbildungskraft eintreten können [241].

3. Das Gedächtnis ist deswegen die erste der seelischen Potenzen. Bonaventura nennt es beinahe immer an erster Stelle.

---

[237] Notandum, quod praeter illam positionem Platonicam, quae posuit, omnes habitus cognoscendorum esse animae simpliciter innatos, sed oblivioni dari ad tempus propter corporis molem, quam improbat et reprobat tam Philosophus quam Augustinus; tres fuerunt opiniones. 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 902). [238] 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 2 (B. 1. S. 90).

[239] Cfr. Note 203. [240] 3. *S.* d. 27, Dub. 3 (B. 3. S. 618).

[241] Ipsa memoria non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias. *I. m. i. D.* c. 3, n° 2 (B. 5. S. 303).

4. Als solches ist es der Erzeuger der Intelligenz, die seine Frucht ist [242].

5. Daher wird es in der Trilogie: Gedächtnis, Verstand und Wille, welche als Ebenbild der Trinität betrachtet wird, mit dem Vater verglichen [243].

6. Es bietet keine Schwierigkeit mehr, wenn Bonaventura behauptet: „Es sei unmöglich etwas zu begreifen ohne das Gedächtnis", weil die Seele mit allem, was sie in sich trägt, sich fortwährend als Objekt der höheren Vernunft darbietet und somit als Stellvertreterin des Gedächtnisses auftritt. Er betont ausdrücklich, dieses alles sei nur wahr, insofern die Seele Ebenbild Gottes ist, gelte also nur für die höhere Vernunft [244].

7. Endlich ist hier jener Satz des Itinerariums erklärt: „Mens humana sollicitudinibus abstracta, non intrat ad se per memoriam" [245]. „Der menschliche Geist, von Sorgen und Kummer in Anspruch genommen, kehrt nicht in sich durch das Gedächtnis." Die Seele, gefangen von Sorgen und Kummer, ist nicht bei sich zu Hause, sondern wandert umher bei den Dingen ihrer Liebe und Furcht.

Für die Charakteristik der Erkenntnislehre Bonaventuras haben diese Feststellungen entscheidenden Wert. Hier trennt er sich völlig von Aristoteles und Thomas, schließt sich Augustin und den Augustinianern offen an.

Viertes Kapitel.

Die Tätigkeit der menschlichen Vernunft.

Einleitendes.

Die Tätigkeit der menschlichen Vernunft steht mit den niederen Kräften im Menschen, der körperlichen Beschaffenheit, den Organen und Sinnen und ganz besonders den intellektuellen Potenzen in transzendentalem Verhältnis. Die Tätigkeit ist das Komplement, die Informierung und Form der Potenzen. Akt und Potenz passen sich daher einander vollkommen an wie Form und Materie. Die

---

[242] Habitudo autem et origo attenditur inter memoriam et intelligentiam per modum parentis et prolis. 2. *S.* d. 16, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 405 b). Habet enim creatura intellectualis memoriam, intelligentiam et voluntatem, seu mentem, notitiam et amorem: mentem ad modum parentis. *Quaest. Disp. de Mysterio Trinitatis* q. 1, a. 2 (B. 5. S. 55). Vgl. *I. m. i. D.* c. 3, n° 5 (B. 5. S. 305).

[243] Tertio modo antecedit et respondet Patri. 1. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 1. S. 81). Siehe Thomas, *de Verit.* q. 10, a. 7 c. und ad 2.

[244] Nec (habetur) actus similiter intelligentiae sine actu memoriae, in his dico, quae sunt de ratione imaginis. 2. *S.* d. 16, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 405).

[245] *I. m. i. D.* c. 4, n° 1 (B. 5. S. 306).

äußeren Sinne sind, wie wir schon sahen, die fünf Pforten, durch die die äußere, sinnliche Welt in uns eintritt. Daher erkennen wir alles mittelst der Erfahrung und in Hinwendung zu den Phantasiebildern. Die Phantasie ist das Bindeglied, durch das die Vernunft mit der Außenwelt in Verbindung gebracht wird; wenigstens ist sie der Anreger („excitans") für die Betätigung der Vernunft.

Mit einem Worte, alle niedern Kräfte sind im Menschen Instrumente für die Betätigung der geistigen Vernunft [1].

Es drängt sich nun die erste Frage auf: Ist der Mensch bei der Geburt aller Verstandestätigkeit bar? Hat er von Natur keine angeborenen Ideen oder species? Ist die menschliche Seele anfangs in reiner Möglichkeit, wie ein unbeschriebenes Blatt? Vor Beantwortung dieser Frage kann man über die Tätigkeit der menschlichen Vernunft nicht reden.

Die Lösung dieser Frage im aristotelisch-thomistischen Systeme ist bekannt. Die Seele des Menschen ist bei der Geburt „tabula rasa". Sie kennt gar nichts, befindet sich in reiner Möglichkeit.

Auch Bonaventura hört nicht auf, in seinen Werken zu wiederholen, die menschliche Seele sei bei der Geburt „tabula rasa", und oft fügt er hinzu: „sicut dicit Philosophus".

Daher unterliegt es keinem Zweifel, daß Bonaventura die wissenschaftliche Überzeugung hatte: der Mensch wird unwissend geboren. Seine Aussprüche sind zu klar, zu nachdrücklich, wie wir gleich sehen werden. Man darf sich durch diese Aussprüche nicht irreführen lassen, wie es einigen geschehen ist, und meinen, Bonaventura habe den hl. Augustin hier ganz verlassen, um sich mit Thomas dem Aristoteles anzuschließen.

Thomas und Bonaventura stimmen durchaus überein in der Feststellung der Tatsache, daß der Mensch bei der Geburt nichts weiß, und die Seele völlig in potentia ist, sodaß von „ideae innatae" im Sinne Platos und Cartesius' keine Rede sein kann. Aber sie unterscheiden sich wesentlich in Beantwortung der weitern Frage: Wenn die menschliche Seele sich anfangs in völliger Potentialität befindet, wie wird diese dann aktuiert, woher und wie wird sie in den actus intellectivus übergeführt?

Im aristotelisch-thomistischen System sieht man das Axiom: „Anima est tabula rasa" bis zur letzten Folgerung durchgeführt. Was der Mensch weiß, hat er unmittelbar oder mittelbar von außen her bekommen, das Geistige so gut wie das Körperliche, sodaß er die Seele, die Engel, Gott und alles Geistige nur aus Analogie mit der Körperwelt erkennt. Das einzig Geistige, was er unmittelbar schaut, ist der eigene Vernunftakt, über den er reflektieren kann. So ist

[1] Vgl. zweites Kapitel.

der Satz des Philosophen im strengsten Sinne wahr: „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu".

Anders die platonisch-augustinische Richtung, zu der Bonaventura unbedingt gehört.

Bei Darlegung dieses Unterschiedes, die zu unserer Aufgabe gehört, werden wir, besonders im zweiten Teile, auf wichtige und schwierige Probleme, auf den lapis angularis des platonisch-augustinischen Lehrgebäudes stoßen, auf Anschauungen, die den hl. Bonaventura himmelweit vom thomistischen Systeme trennen, ja die beiden Lehrer diametral einander gegenüberstellen. Folgende Methode scheint uns angebracht:

Wir versuchen durch Heranziehung der maßgebenden Texte die Lehre Bonaventuras dem Wortlaut nach zu bestimmen und ihren Sinn aus dem Zusammenhange festzustellen. So wird Bonaventura selbst die Frage lösen.

Dieses Kapitel wird die Beschaffenheit der menschlichen Vernunft im allgemeinen darlegen. — Den ersten Teil schließt dann das Kapitel über die Tätigkeit der menschlichen Vernunft.

Die Tätigkeit der höheren Vernunft mit den anschließenden Problemen bildet den Stoff für den zweiten Teil.

Die Beschaffenheit der menschlichen Vernunfttätigkeit im allgemeinen.

A. Die Seele ist bei der Geburt „tabula rasa".

Der Mensch weiß bei der Geburt nichts; er ist gänzlich unwissend: das ist Bonaventuras klare und feste Ansicht.

Aus den vielen Aussprüchen seien einige hervorgehoben.

Wie das ganze *„Itinerarium mentis in Deum"* zum Ziele hat, den langsamen Aufstieg des Menschen zu Gott zu beschreiben, so läßt er ihn im zweiten Kapitel mit der niedersten Stufe, mit den äußern Sinnen anfangen:

„Notandum igitur, quod iste mundus qui dicitur macrocosmus, intrat in animam nostram, qui dicitur minor mundus, per portas quinque sensuum"[2], und weiter: „Homo igitur qui dicitur minor mundus, habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium, quae sunt in mundo isto sensibili in animam ipsius"[3]. An anderer Stelle noch klarer: „Omnis cognitio intellectiva secundum naturam convenientem nostro intellectui incipit a sensu — propter quod etiam dicit Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu"[4]. „Animae nostrae a sua prima

---

[2] C. 2, nº 2 (B. 5. S. 300).

[3] C. 2, nº 3. Siehe das ganze Caput (B. 5. S. 300) und das zweite Kapitel über die Sinne.

[4] 4. S. d. 10, p. 2, a. 2, q. 1, f. 1 (B. 4. S. 234).

origine sunt ignorantes nec noverunt ista quae per sensus addiscunt“ [5].

Die Annahme eines intellectus agens und possibilis beweist schon, daß der Mensch unwissend geboren ist. Für den intellectus possibilis ist das klar: „Quantum ad istum intellectum (possibilem) dicit Philosophus, animam creari sicut tabulam nudam, et iste intellectus est, qui habet perfici mediantibus potentiis sensitivis“ [6]. Die Ansicht, der intellectus agens trage zum mindesten eine Fertigkeit in sich, weist er zurück: „Si intellectus agens haberet habitus cognoscendorum, iam anima a sua conditione non esset ignorans immo potius esset sciens“ [7].

An einer Stelle behandelt er die Frage quasi ex professo, wo er sich fragt, ob die Engel alles, was sie erfassen, mittelst eingeborener species erkennen. Hier redet er mehrmals von den Engeln im Vergleiche mit den Menschen.

Im vierten Fundamente sagt er: „Item talis consuevit assignari differentia inter intellectum angelicum et humanum, quod humanus propter coniunctionem cum corpore est possibilis, angelicus vero est actualis.“

Im fünften: „Intellectus enim divinus est in omnimoda actualitate, ita quod nihil omnino potest recipere; intellectus vero humanus, quando creatur, est sicut tabula rasa et ita in omnimoda possibilitate“.

In der quaestio: (Intellectus) humanus est possibilis omnino propter nuditatem, et etiam possibilis propter coniunctionem cum phantasmatibus; angelicus vero neutro modo“ [8].

Mit Nachdruck also betont er: „Im Gegensatz zu den Engeln hat der Mensch einen intellectus possibilis und zwar im vollsten Sinne: „in omnimoda possibilitate“, „possibilis omnino“.

Der Grund ist zweifach. Erstens: der Mensch ist die niederste der Intelligenzen. Gott ist der „actus purus“, so daß bei ihm von possibilitas, also von Empfangen keine Rede sein kann. Der Engel aber, obschon er einen „intellectus actualis“ hat, pleniformis, „deiformis“ genannt wird, ist doch kein „actus purus“ und hat einen intellectus agens und possibilis.

Der menschliche Verstand jedoch als niederste Intelligenz ist aller Aktualität beraubt, trägt aktuell nichts in sich, „est omnino possibilis“, ist leer, hat keine einzige species, ist ein unbeschriebenes Blatt (propter nuditatem).

---

[5] 2. S. d. 18, a. 2, q. 2 (B. 2. S. 450 a).
[6] 2. S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 902 a).
[7] l. c. Siehe das dritte Kapitel S. 58—83.
[8] 2. S. d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 121).

Zweitens: Als niederste unter den Intelligenzen ist die menschliche Seele mit dem Körper verbunden, und zwar als forma substantialis. Körper und Seele verhalten sich wie Materie und Form, bilden zusammen eine Wesenheit. Weil der Körper bestimmt ist, durch die edelste Form vervollkommnet zu werden, ist er auf die edelste Weise zusammengesetzt, mit einem Schatz fein organisierter Fähigkeiten und Organe ausgestattet [9].

Als niederste Intelligenz und Form des Körpers ist die Seele darauf angelegt, mittelst dieser Organe und sinnlichen Fähigkeiten ihrem Verstande nach aktuiert zu werden (propter conjunctionem cum corpore), besonders mittelst der Phantasie (propter coniunctionem cum phantasmatibus). Bonaventura antwortet daher ad 4um: „Homo enim, cum nascitur, non habet cognitionem nec speciem singularium nec communem nec propriam; sola tamen directione aspectus super res cognoscit omnia visibilia et recipit simul cognitionem certam et speciem, quia denudatus erat a forma recepti; quodsi haberet species multo melius posset, dirigendo respectus ad res mundanas, eas cognoscere, non suscipiendo species, cum iam habeat, sed ex directione, et applicare, et appropriare et componere et distincte nosse."

Immer wiederholt er: Der Mensch wird unwissend geboren; „anima est tabula rasa"; der Mensch tritt der Erkenntnis nach in absoluter Leerheit wie ein unbeschriebenes Blatt ins Dasein [10].

Mischt sich denn der Erkenntnis nichts Angeborenes bei? Gewiß!

Bei der Geburt empfängt der Verstand erstens das „lumen interius", „lumen innatum" oder „naturaliter inditum", „naturale iudicatorium", „naturae signatum".

Zweitens den „habitus primorum principiorum" oder „lumen creatum principiorum", „naturale iudicatorium", „conscientia".

Worin besteht dieses angeborene Licht in der Seele, welches die natürliche Richtschnur bei der Erkenntnis ist?

Wer in den Werken Bonaventuras bewandert ist, kennt das Lieblingsbild von dem feinpolierten Spiegel, allen Augustinianern gemein. Der Spiegel repräsentiert alles Vorhandene. So, sagt auch Bonaventura, ist die Geistigkeit der Seele das erste Erfordernis für das geistige Erkennen, damit sie imstande sei, nicht nur ihre eigene Form in sich zu tragen, sondern auch die Formen aller andern Dinge. Aber die Gegenwart der Bilder allein genügt nicht; das Licht muß hinzutreten und den Spiegel erleuchten. So auch im

---

[9] Siehe das erste Kapitel.

[10] Siehe den Artikel von J. Jeiler im *Katholik* 1870, I. S. 407 ff.

menschlichen Verstande. Es genügt nicht, daß er die Bilder der Dinge in sich aufnehme, sondern er muß sie auch erkennen mittelst des innern Lichtes, das er in sich trägt. Darum ist für die Möglichkeit der Erkenntnis nicht nur die Geistigkeit, sondern auch die „luminositas", das Erleuchtetsein der Seele erforderlich, mittelst dessen sie die Bilder erkennt [11].

Was will nun diese „luminositas" besagen?

Das Formalobjekt, unter dem alle Gegenstände (Materialobjekt) erfaßt werden, ist die Wahrheit. Was ist nun dieses Licht, das jeden Menschen erleuchtet, der in die Welt kommt, das Licht von Gottes Antlitz, das uns bei der Geburt eingeprägt worden ist? Nichts anderes als die Anlage, die Fähigkeit, der Drang, die Fertigkeit, das Wahre als solches zu erkennen, sobald die Bilder der Dinge in unsere Seele hineingetragen werden. Wie Gott, die ewig leuchtende Wahrheit, actu in sich wie in einem ewig leuchtenden Spiegel alle Wahrheit schaut [12], so haben wir Anteil an diesem Lichte bekommen, nicht insofern wir in ihm die Wahrheit immer actu schauen, sondern insofern wir das „lumen intellectuale" vom Anfange an in uns tragen, welches die in dem fein polierten Spiegel der Seele aufgenommenen Bilder *sub ratione veri* beleuchtet und so aktuell erkennbar macht. Gott, sagt Bonaventura mit Augustin, ist das „leuchtende Buch der Wahrheit [13]. Das Licht in uns wird an dieser ewigen Wahrheit angezündet [14].

Genügt dieses eingeschaffene Licht für die aktuelle Erkenntnis?

Einige Male bejaht Bonaventura es; an andern Stellen wird es verneint. Er widerspricht sich jedoch nicht.

Erstens ist dieses Licht hinreichend, insofern der Mensch mit und in diesem Lichte die Fähigkeit bekommt, das Wahre zu erkennen.

---

[11] Quando haec omnia obiecta videt anima, sic rediens super se, fit speculum quoddam pulcherrimum et tersum, in quo videt quidquid est fulgoris et pulchritudinis, sicut in speculo polito videtur imago. *In Hexaëm.* coll. 5, nº 25 (B. 2. S. 358). Omnis substantia spiritualis lumen est; unde in psalmo: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine — Simul etiam cum hoc est speculum, quia omnia recipit et repraesentat; et habet naturam luminis, ut et iudicet de rebus. *In Hexaëm.* coll. 12, nº 16 (B. 5. S. 386). Omnis substantia intellectualis est sciens et rediens supra se reditione completa. Unde omnis substantia intellectualis intelligit se et diligit et iudicat. Unde habet rationem speculi et lucem super illud radiantem. *De donis S. S.* coll. 9, nº 20 (B. 5. S. 498).

[12] Deus vere est speculum aeternum, ductivum in omne aliud cognoscibile cognoscendum. *De Scientia Christ.* q. 2, f. 9 (B. 5. S. 7).

[13] *Sermo* 4, nº 8 (B 5. S. 569).

[14] Omnis igitur, ut dicit Augustinus de Vera Religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate (Dei) et ad ipsam nititur pervenire. *I. m. i. D.* c. 3, nº 3 (B. 5. S. 304 b).

Zweitens, insofern die Vernunft mittelst dieses Lichtes einige Wahrheiten unmittelbar, intuitiv erkennt [15]. Die menschliche Vernunft besitzt nämlich in sich den „habitus primorum principiorum speculabilium et practicorum". Sie ist so innerlich auf die Erkenntnis der Wahrheit angelegt, so stark zu ihr hingedrängt, daß sie die Wahrheit dieser Grundsätze beim ersten Schauen unmittelbar erfaßt.

In folgender Hinsicht jedoch ist dieses Licht nicht genügend:

Die ersten Grundsätze werden nicht begriffen, bevor wir die Termini erkannt haben, z. B. sobald ich weiß, was ein Ganzes und was ein Teil ist, erkenne ich unmittelbar die Wahrheit: „Omne totum est maius sua parte." Oder in der praktischen Ordnung: Ich muß wissen, was die Wörter Vater und Mutter bedeuten, um zu erkennen: „Parentes sunt diligendi" [16].

Zweitens genügt dieses Licht allein nicht, um uns zu weiteren sicheren und klaren Erkenntnissen zu führen, solange unser Verstand nicht durch den „habitus scientiae" gefestigt und gestärkt ist. Bei den Wahrheiten, die nicht aus sich selbst verständlich sind, wie z. B. die Schlußfolgerungen der Wissenschaften, ist das eingeborne Licht nicht genügend zur klaren und sicheren Erkenntnis ohne den Habitus der Wissenschaft [17].

---

[15] Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione. *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1, ad 1 (B. 5. S. 50). Aliqua enim sunt quae cognoscere possumus per lumen naturaliter inditum. 4. *S.* d. 5, a. 3, q. 1, ad 4 (B. 4. S. 128). *De donis S. S.* coll. 8, nº 13 (B. 5. S. 496).

[16] Anima autem nostra habet supra se quoddam lumen naturae signatum, per quod habilis est ad cognoscendum prima principia, sed illud solum non sufficit, quia, secundum Philosophum, „principia cognoscimus in quantum terminos cognoscimus". Quando enim scio quid totum, quid pars; statim scio, quod „omne totum est maius sua parte". *De donis S. S.* coll. 8, nº 12. Vgl. l. c. nº 11 et 13 (B. 5. S. 496). Retinet (memoria) nihilominus scientiarum principia et dignitates ut semperternalia et sempiternaliter, quia nunquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, si proponatur alicui: „De quolibet affirmatio, vel negatio"; vel: „Omne totum est maius sua parte", vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere „ad interius rationem". *I. m. i. D.* c. 3, nº 2 (B. 5. S. 303). Siehe auch den wichtigen Text in dem Abschnitt über die spekulative Vernunft „Gewissen", drittes Kapitel Note 82.

[17] Ad illud, quod obiicitur, quod nihil plus requiritur nisi sciens et scibile et ratio cognoscendi; dicendum, quod sciens potest nominare potentiam cognoscendi, vel potentiam cum habitu. Si potentiam cum habitu; veritatem habet, et tunc includitur ibi scientia creata, quae est animae habilitativa. Si autem nominet potentiam tantum; tunc illa est falsa. *De Scientia Christi* q. 5, ad 10 (B. 5. S. 31). In intellectu est lumen connaturale, inseparabile, non sufficiens ad dirigendam cognitionem, nisi superveniat habitus scientiae. 4. *S.* d. 6, p. 1, q. 1 (B. 4. S. 138 b).

Wenn also Bonaventura über „idea innatae“ oder „naturaliter notum“ usw. redet, so ist das nie in platonischem oder cartesianischem Sinne zu verstehen, als hätten wir in uns die angeborenen „similitudines“ einiger Dinge, z. B. eine „species lapidis“, sondern nur das „lumen directivum“, wie es auch von Aristoteles und Thomas verteidigt wird[18].

Im Lehrsystem Bonaventuras sind diese ersten Prinzipien die geschaffene Grundfeste, auf der unsere ganze Erkenntnis aufgebaut werden muß, in dem das ganze menschliche Wissen in den beiden Ordnungen des Erkennens und des Handelns ihren letzten geschaffenen Maßstab findet. Mit Aristoteles und Thomas wiederholt auch Bonaventura, bei der menschlichen Erkenntnis könne man nicht im Weiterfragen nach dem Warum ins Unendliche gehen, es müsse einen Punkt geben, über den man vernünftigerweise nicht hinausfragen kann. Diese letzten Grenzpunkte sind nach ihm die ersten Prinzipien jedoch nicht. Im zweiten Teile werden wir die Lehre Bonaventuras eingehend behandeln und erfahren, daß die ersten Prinzipien nach ihm ihre Gewißheit durch den unmittelbaren Kontakt mit den unerschaffenen rationes aeternae empfangen. Diese ersten Prinzipien sind die Gesetze des Denkens, über die Bonaventura mit solcher Vorliebe redet,

---

[18] Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura; et ab hac creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis. 1. *S.* d. 17, a. 1, q. 4 (B. 1. S. 301 b). Cfr. das beim intellectus agens Gesagte. Siehe z. B., wo er sich fragt: „Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse.“ 1. *S.* d. 8, p. 1, a. 1, q. 2 (B. 1. S. 153—155). „Utrum Deum esse sit verum indubitabile.“ *De Myst. Trin.* q. 1, a. 1 (B. 5. S. 45—51). „Omnes homines beatudinem veram appetunt naturaliter.“ 4. *S.* d. 49, p. 1, q. 2 (B. 4. S. 1002—4). „Utrum conscientia sit habitus innatus, aut acquisitus.“ 2. *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 901—905). Für das „ordinate“ Erkennen bedürfen wir also dreier Prinzipien: des „lumen innatum“, der Erkenntnis der „prima principia“ und des „habitus scientiae“. Das erste kann man das „lumen interius“, die zwei letztern das „lumen exterius“ nennen. Sind diese drei vollständig genügend? Nein. Als echter Augustinianer lehrt Bonaventura ausdrücklich, wir bedürften außer diesen noch eines „lumen superius“ — wohlverstanden auch bei der Erkenntnis der ratio inferior. Wir stellen hier nur die Tatsache fest, um später bei der Illuminationstheorie näher zu untersuchen, in welchem Sinne dieses Licht aufgefaßt werden muß, besonders ob es sich hier, wie die Herausgeber von Quaracchi, de Wulff u. a. meinen, einfach um die praemotio physica Gottes als erster Ursache handelt. Im *Philosophischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft* 1914, B. 27, S. 461—77 hat P. Minges versucht, im Gegensatz zu Manser, die Erkenntnislehre des Franziskaners Joannes von Rupella im gleichen Sinne, d. h. durch die praemotio physica zu erklären.

durch die wir mit Sicherheit alles beurteilen, was wir in Betracht ziehen. Sie sind unfehlbar und unbezweifelbar für den erkennenden Verstand. Als immer gegenwärtig sind sie unvergänglich für das sich wiedererinnernde Gedächtnis.

Diese Gesetze sind unwiderlegbar und unterstehen nicht dem urteilenden Verstande, weil niemand über diese, sondern jeder mittelst dieser urteilt, wie Augustinus sagt [19]. Diese Gesetze, geschrieben in dem leuchtenden Buche der Wahrheit, sind die Norm, der jedes gerechte Gesetz entsprechen muß [20].

Aus dem Vorhergehenden ist man geneigt zu schließen: Wird der Mensch als unbeschriebenes Blatt geboren, so muß er notwendig alles natürlich Erkennbare von außen her empfangen, wie Thomas ausdrücklich lehrt. Der Schluß ist falsch in der Erkenntnislehre Bonaventuras: In den angeführten Texten betont unser Meister wieder, daß die äußere, sinnliche Welt mittelst der Sinne in uns eintreten muß, spricht nicht vom Übersinnlichen, Geistigen.

Denn Bonaventura hatte die wissenschaftliche Überzeugung, die Erkenntnis des Geistigen sei nicht mittelst der inhaltlichen Abstraktion zu gewinnen, weil es sich im Sinnlichen nicht vorfinden und der Sinn kein Bild des Geistigen in sich aufnehmen kann. Daher sagt er mit Augustin in derselben Dist. 3 im 2. Buche der Sentenzen: „Item, per Augustinum nono de Trinitate: Mens igitur ipsa sicut rerum corporearum notitiam per sensum corporis colligit, sic incorporearum per semetipsum. Et huius rationem aliam non assignat, nisi quia species incorporalium non potest fieri in sensu, et species acquiritur mediante sensu“ [21]. Er stellt sich auch kategorisch die Frage: Stammt jede Kenntnis bei uns aus den Sinnen? Er antwortet: „Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio est a sensu. Dicendum est, quod non. Necessario enim oportet ponere quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in ipsa — sine adminiculo sensuum exteriorum“ [22]. Das ist bestimmt, entscheidend, keiner Deutung im aristotelischen Sinne fähig. Hier steht der überzeugte Augustinianer vor uns. Im ersten Kapitel des zweiten Teiles werden wir diesen Punkt eingehend behandeln.

---

[19] Leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis tamquam semper praesentes, sunt infragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, nullus de eis iudicat, sed per illas. *I. m. i. D.* c. 2, n° 9 (B. 5. S. 302). [20] *Sermo* 4, n° 8 (B. 5. S. 569).

[21] D. 3, p. 2, a. 2, q. 1, f. 2 (B. 2. S. 118).

[22] 2. S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 904). cfr. Baeumker, *Witelo* S. 488.

Die Worte des Philosophen erklärend, läßt Bonaventura die beiläufige, aber wichtige Bemerkung einfließen: Wenn der Philosoph irgendwo sagt: „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu" und „quod omnis cognitio habet ortum a sensu", so ist das zu verstehen von dem, was sich in Form eines abstrahierten Bildes in der Seele befindet. Davon läßt sich sagen, es sei in der Seele per modum scripturae. Bezeichnenderweise sagt dann der Philosoph, daß in der Seele nichts geschrieben steht; nicht weil sie keine Erkenntnisse in sich hat, sondern weil sich in ihr keine pictura oder similitudo abstracta befindet [23].

Unmittelbar vorher sagt er: „Wenn es Erkenntnisgegenstände gibt, die in ihrer Wesenheit und nicht mittelst eines Bildes erkannt werden, so kann man bezüglich dieser sagen, daß das Gewissen ein habitus simpliciter innatus ist, z. B. in bezug auf den folgenden Begriff: Gott lieben, Gott fürchten. Gott wird nicht erkannt mittelst eines Sinnenbildes, sondern: „Die Kenntnis Gottes ist uns von Natur angeboren", wie Augustin sagt. Das Wesen von Liebe und Furcht erkennt der Mensch nicht durch ein von außen empfangenes Bild, sondern in seinem Eigensein, wie es sich als Affekt in der Seele befindet [24].

So liegt Bonaventuras Lehre klar in seinen eigenen Worten vor. Zur Bestätigung noch einige aus vielen Texten! Gegen Averroes lehrt er: Werden die gegensätzlichen Gedanken und Gesinnungen aus der Verschiedenheit der Phantasiebilder abgeleitet, so hat dieses durchaus keine Beweiskraft. Denn nicht nur jene Gedanken und Gesinnungen sind verschieden, die in den Sinnen wurzeln, sondern auch jene, die über aller Einbildungskraft liegen, z. B. die

---

[23] Unde si aliquando dicat Philosophus, quod nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu et „quod omnis cognitio habet ortum a sensu"; intelligendum est de illis quae quidem habent esse in anima per similitudinem abstractam; et illa dicuntur esse in anima per modum scripturae. Et propterea valde notabiliter dicit Philosophus, quod in anima nihil scriptum est, non quia nulla est in ea notitia, sed quia nulla est in ea pictura vel similitudo abstracta. Et hoc est quod dicit Augustinus in libro „De Civitate Dei": „Inseruit nobis Deus naturale iudicatorium, ubi quid sit lucis, quid tenebrarum, cognoscitur in libro lucis, qui veritas est, quia veritas in corde hominum naturaliter est impressa." l. c. (B. 2. S. 904 b).

[24] Si qua autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscantur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium poterit dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, utpote respectu huius quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo, „Dei notitia naturaliter est nobis inserta", sicut dicit Augustinus. Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam, sed per essentiam; huiusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. l. c. (B. 2. S. 904 a).

Tugenden, die in ihrer Wesenheit erfaßt werden und nicht mittelst eines Phantasiebildes und auch Gott selbst [25].

Im *Itinerarium mentis in Deum:* „Ipsa (anima) non solum habet ab exteriori formari per phantasmata. Verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portas sensuum et sensibilium phantasias“ [26]. Im Verlaufe der Abhandlung wird sich die gleiche Lehre ständig wiederholen.

Es steht fest, daß im Lehrsysteme Bonaventuras die Tätigkeit des menschlichen Verstandes nicht aus einer Quelle ihren Ursprung nimmt, sondern aus mehreren. Wir erkennen nicht nur mittelst der inhaltlichen Abstraktion. Damit berühren wir zugleich an der Wurzel den Unterschied zwischen der Betätigung der höhern und niedern Vernunft im Lehrsysteme Thomas' und Bonaventuras. Bei Thomas ist dieser Unterschied von geringer nebensächlicher Bedeutnung; bei Bonaventura ist er wesentlich und entscheidend, so daß der Traktat über die Tätigkeit der menschlichen Vernunft sich notwendigerweise in zwei Hauptteilen scheidet: die Tätigkeit der niedern Vernunft, die Tätigkeit der höhern Vernunft [27]. — In diesem einleitenden Kapitel wird manches nur beiläufig berührt, was später völlige Begründung und Erklärung findet. Kommt Bonaventura nicht in offenen Widerspruch mit sich selbt? Zuerst lehrt er, der Mensch sei in gänzlicher Unwissenheit, leer wie ein unbeschriebenes Blatt, geboren; nachher betont er, nur das Sinnliche, Äußere nehme der Mensch mittelst der Phantasie in sich auf, alles Höhere, Geistige hingegen schaue er unmittelbar in seinem Innern, und zwar nicht im Bilde, sondern in seiner Wesenheit. Zuerst sollen wir nichts ohne Phantasiebilder erkennen; dann lehrt er ausdrücklich, alles Geistige übersteige jede Phantasie und Erkenntnisse dieser Art könnten darum nicht aus ihr stammen. Diese Aussprüche scheinen auf den ersten Blick einander widersprechend.

---

[25] Est etiam contra sensibilem experientiam, quoniam diversi homines diversas habent et contrarias cogitationes et affectiones, quodsi tu dicas, quod hoc venit ex diversitate specierum existentium in imaginatione; hoc nihil est, quia non solummodo diversificantur in his intelligibilibus, quae extrahuntur a sensu, immo etiam in his quae sunt supra omnem imaginationem, sicut sunt virtutes, quae intelliguntur per suam essentiam, non per speciem imaginariam, sicut etiam est ipse Deus. 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 447 a).

[26] C. 3, n° 2 (B. 5. S. 303). Aus dem Gesagten geht klar hervor, daß wir uns der Erörterung von P. Jeiler im *Katholik* 1870, S. 411—15 nicht anschließen können. Wir kommen hierauf noch zurück.

[27] Cfr. Die intellektuellen Fähigkeiten: „Die höhere und niedere Vernunft“. S. 39—46.

Man hat zu vorschnell gemeint, überall Widersprüche bei Bonaventura anzutreffen: er habe kein eigentliches System vor Augen gehabt und daher ohne Rücksicht auf Früheres oder Späteres nur gesagt, was er an jeder Stelle „je nach Bedarf" meinte sagen zu müssen. Doch diese Machart ist eines so genialen Mannes unwürdig. Die Wahrheit aufzufinden und im ganzen System eines Denkers wie Bonaventura nachzuweisen, ist schwer und fordert lange, mühsame Arbeit. Von „contradictio" kann überhaupt keine Rede sein. Denn Bonaventura hat sich in die Systeme seiner Lehrer hineingedacht, sie klar aufgefaßt und gezeichnet, hat selbst ein logisches, abgerundetes System aufgebaut; je länger man sich darin forschend und betrachtend versenkt, desto klarer steigt es in seinen Teilen und Fügungen vor dem Geiste auf. Die Lösung der berührten Schwierigkeit wird erst im ersten Kapitel des zweiten Teiles geboten werden, um Wiederholungen zu vermeiden. Doch sei hier im voraus festgestellt, daß Bonaventura diese Schwierigkeit seinem Systeme entsprechend gelöst hat.

B. Die menschliche Vernunft ist in ihrem tiefsten Wesen „rationalis".

Aus den Texten Bonaventuras ist als spezifisches Merkmal und auffallende Eigenart des menschlichen Verstandes seine ursprüngliche Leerheit bewiesen worden: die Seele ist bei der Geburt aller species oder auch Ideen bar. Der tiefere Grund ist dieser: Gott ist actus purus, der alles in seiner eigenen Wesenheit als dem Vorbild und der Ursache aller möglichen Dinge schaut. Der Engel ist insofern ein vollkommener Geist, als er im Anfange seines Seins „pleniformis" ist, alle Formen in sich trägt, mittelst deren er sich innerlich aktuieren kann. Der Mensch prägt in seiner Seele die unvollkommenste Stufe der Geistigkeit aus. Gott hat der Seele die Sinne eingeschaffen [28], den Körper mit fein geformten, zweckmäßigen Organen ausgestattet, durch die er mit der Außenwelt in Berührung treten und Kenntnis von den Dingen gewinnen kann. Das sinnliche Erkennen erfaßt nur das Akzidentelle in den Dingen, das von dem substantiellen, wesentlichen Kern getragen wird. Das Abbild dieses Akzidentellen in den Dingen steigt durch die Sinne hinauf in die Phantasie und bietet nun der Vernunft den Stoff für ihre Bearbeitung. So steigt der Geist in mühsamer Arbeit zur Erkenntnis der Wesenheit der Dinge, ihrer Eigentümlichkeiten (proprietates) und unwesentlichen Eigenschaften auf und in seinem Innern wächst sich der „habitus scientiae" aus, die Fertigkeit der

[28] Vgl. die sinnliche Wahrnehmung.

Wissenschaft. So kann sich die menschliche Vernunft in stetiger Entwicklung weiter bilden. Unter dem Leuchten des angeborenen Geisteslichtes breitet sich der vorliegende Bestand in seiner bunten Lagerung vor dem Auge der Seele aus. Das Urteil stellt Gleichheiten, Verschiedenheiten und Zusammensetzungen fest. Das Schlußverfahren sucht bis in die Wurzeln und in die Verzweigungen und weiteren ursächlichen Zusammenhänge vorzudringen, in unbeschränkter Weise sich zu vertiefen und zu vervollkommnen.

Die menschliche Vernunft ist daher im Gegensatz zur Erkenntniskraft der Engel, die von Anfang an vollkommen und ihrem Wesen nach intellektual ist, in ihrem tiefsten Grunde rationalis.

Diese Lehre braucht nicht als Ansicht Bonaventuras ausführlich bewiesen zu werden: er setzt sie überall voraus und spricht sie als seine Überzeugung aus. Im *„Itinerarium mentis in Deum"* beschreibt er den stufenweisen, langsamen Aufstieg des menschlichen Verstandes in der Erkenntnis Gottes: „Operatio virtutis intellectivae est in perceptione terminorum, propositionum et illationum [29]. An einer andern Stelle: Der Zweifel am Dasein Gottes: „potest incidere ex defectu ipsius intellectus apprehendentis vel conferentis vel resolventis" [30].

Die Eigenart des menschlichen Verstandes zeigt sich am klarsten in seinen verschiedenen Akten. Als unbeschriebenes Blatt ist er zunächst „inquisitivus" [31]. Daher sucht er zu abstrahieren „abstrahit" und durch die Abstraktion Kenntnisse in sich aufzunehmen „suscipit" und zu erwerben „acquirit" und setzt den ersten Akt des Erkennens „apprehendit". Er betrachtet die Begriffe „considerat", unterscheidet diese „discernit", trennt sie voneinander „distinguit" und beurteilt sie „dijudicat". Er vergleicht sie untereinander „collatio", trägt sie wieder zusammen „confert" und findet, indem er sich ein Urteil formt „judicat", die Wahrheit heraus „invenit", „componendo et dividendo". Weil sich im Urteil der einzige vollkommene Verstandesakt bildet, ist sein Begreifen ein Zusammengesetztes „per modum compositi, complexi".

Aus demselben Grunde erfaßt der Verstand alles, per modum ipsius quod est et ipsius quo est; denn wenn wir etwas erkennen, betrachten wir das intelligibile unter der einen oder der andern Form, und erfassen es auf diese Weise. So ist unser Verstehen immer zerlegbar in das Begreifen „ipsius quod" und „ipsius quo" [32].

---

[29] C. 3, n° 3 (B. 5. S. 304).

[30] *De Myster. Trin.* q. 1, a. 1 (B. 5. S. 49 b).

[31] Die folgenden zwischen Anführungszeichen gesetzten Worte finden sich passim bei Bonaventura.

[32] 1. S. d. 27, p. 1, q. 3 (B. 1. S. 476 a).

Auch das Einfache erkennt er auf zusammengesetzte Weise. Diese Weise geht auf den Verstand und seine Art des Erkennens als quod und quo zurück; diese Weise läßt sich aber nicht auf das Ding selbst übertragen, weil dieses als in sich selbst einfach begriffen wird [33].

Bonaventura hat nicht entschieden, ob der Mensch auch in seinem erhabensten Akte „per modum compositi", d. h. „per modum quod et quo" begreift: „Intelligere multa per modum complexionis nec est omnino virtutis, nec omnino perfectionis; et ideo ponitur nec in cognitione infima, ut sensitiva nec in cognitione suprema ut in divina, et fortassis non etiam est in cognitione suprema animae, quae dicitur intellectiva prout est in suo summo, cognoscit enim per modum simplicis aspectus" [34].

Endlich fügt die Vernunft die verschiedenen Urteile zusammen, um aus ihnen im Schlußverfahren „discursus", „illatio" zu den Schlußfolgerungen „conclusio", zu neuen Urteilen zu kommen. So formen wir allmählich den „habitus scientiae"; denn „scientia est conclusionum", intelligentia est habitus principiorum [35]. Die Wissenschaft ist als erworbene Fertigkeit ausschließlich dem Menschen eigen; er erwirbt sie mittelst und in all diesen verschiedenen Akten und braucht dafür Zeit „successione et tempore". Es ist seine Eigenart, zu überlegen „deliberat". So ist der Unterschied, sagt Bonaventura, zwischen Engeln und Menschen nicht nur ein akzidenteller, sondern ein wesentlicher (secundum speciem et essentiam). Bei den Engeln ist das Begreifen ein „intelligere" secundum intellectum simplicem et deiformem. Bei den Menschen ist das Begreifen „proprie ... rationale ... secundum intellectum inquisitivum et possibilem" [36]. Die Engelvernunft ist gottähnlich und daher begreift sie alles augenblicklich (in instanti). Der Mensch als

---

[33] l c. ad 1, 2, 3 (B. 1. S. 476 b).

[34] 1. *S.* d. 41, a. 2, q. 1 (B. 1. S. 737). Vgl. Scholion II in dieser quaestio.

[35] Scientia cessabit in patria . . . quod non cessabit quantum ad habitum, sed quantum ad modum, qui attenditur per collationem et discursum ... Et iterum, scientia, quantum est de ratione sui nominis, in via imponitur a collatione praemissarum ad conclusionem, secundum quod dicitur, quod scientia est conclusionum, et intellectus est habitus principiorum. 3. *S.* d. 33, q. 6, ad 4 (B. 3. S. 727).

[36] Rationale angeli est intellectuale; sed rationale animae proprie est rationale. Nam angelus natus est intelligere secundum intellectum simplicem et deiformem, anima secundum intellectum inquisitivum et possibilem. Et per hoc patet solutio ad sequens. Nam quamvis ratio sit optimum mei et angeli, tamen ratio mea et ratio angeli est alia et alia, non tantum secundum accidens, sed etiam secundum speciem et essentiam ut patet. 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 3, q. 1, ad 2. 3 (B. 2. S. 48).

rationalis begreift alles in langsamer Aufeinanderfolge und daher in der Zeit [37]. „Rationale dicitur — quod habet potentiam discernendi per inquisitionem et collationem et discursum — et hoc est animae conjunctae carni“ [38].

Wenn die menschliche Vernunft sich nur in stetiger Entwicklung vervollkommnet, ist sie dann in diesem Fortschritt beschränkt oder ist sie so vollkommen, daß sie sich alles assimilieren und einigermaßen alles werden kann? Ja, die menschliche Seele kann in gewisser Hinsicht alles genannt werden.

C. Anima est quodammodo omnia.

Dieses Axiom des Philosophen finden wir wiederholt in allen Werken des hl. Bonaventura, und beinahe immer beruft er sich auf ihn — „sicut dicit Philosophus“.

In welchem Sinne hat er diese Worte des Philosophen verstanden? An verschiedenen Stellen erklärt er sie auf verschiedene Weise.

Man beachte, daß die Seele nur dem Verstande nach hier in Betracht kommt [39].

An einer Stelle sagt Bonaventura: der Philosoph sagt das nur, weil der Erkennende im Erkennen dem Erkannten ähnlich wird [40].

Zweitens: die Seele kann in ihrem Erkennen nie so weit kommen, daß Fortschritte ausgeschlossen wären [41]. Denn sie erkennt die Dinge immer in bestimmter Anzahl, diese schließen einander nicht aus (coangustant), so daß auch für andere immer noch die Möglichkeit der Erkenntnis bleibt. Wie nun das Universum Gott einigermaßen, in sinnenfälliger Totalität darstellt, so stellt die „rationabilis creatura“ ihn in geistiger Totalität dar. Jede unvernünftige Kreatur stellt Gott nur teilweise dar, weil sie von Natur aus nicht veranlagt ist, anderes auf geistige Weise in sich aufzunehmen; so kann sie naturgemäß nichts Geistiges erfassen. Die sen-

---

[37] Intellectus angelicus est deiformis, et ideo intelligit in instanti, rationalis sive collativus in tempore. 2. *S.* d. 7, p. 1, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 2. S. 177).

[38] 1. *S.* d. 25, a. 1, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 440).

[39] Item, anima, sicut dicit Philosophus, secundum intellectum quodam modo est omnia. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 2, f. 2 (B. 2. S. 563).

[40] Item, Philosophus dicit, „quod intellectus quodam modo est omnia“ sed hoc non est ob aliud, nisi quia intelligens hoc ipso, quod intelligit, assimilatur intellecto. *De Scientia Christi* q. 2, f. 4 (B. 5. S. 7).

[41] Intellectus humanus possibilis est ad infinita, quia nunquam tot scit, quin plura possit scire. *De Scientia Christi* q. 1, f. 8 (B. 5. S. 3). 3. *S.* d. 14, a. 2, q. 3, f. 4 et f. 5 (B. 3. S. 313).

sitive Seele kann allerdings einiges erfassen, aber nicht alles. Der vernünftigen Seele jedoch können ihrer Natur gemäß die Bilder aller Dinge abgemalt, eingeschrieben und eingeprägt werden [42]. Die Seele hat nämlich die Natur eines reinen, fein polierten Spiegels, in welchem das ganze Weltall (rerum universitas mundanarum) dargestellt werden kann [43]. Von Natur aus kann sie nicht nur alles erkennen [44], sondern hat auch den Hang, die ganze Welt in sich aufzunehmen [45].

Unterscheidet man im Verstande zwei große Differenzierungen, so kann die Seele dem intellectus possibilis nach alles werden (fieri omnia), dem „intellectus agens" nach alles machen [46], wie schon früher gesagt wurde (intellektuelle Potenzen).

Aber nicht in jedem Sinne kann der Mensch alles in sich aufnehmen. Es gibt ein zweifaches Erkennen, ein Auffassen „apprehendere" und ein Begreifen, Verstehen „comprehendere". Apprehendere ist das innere Aufleuchten der Wahrheit eines Dinges im allgemeinen; das Comprehendere schließt ein Umfassen des Ganzen ein [47]. Im Sinne des „comprehendere" trifft dieses Axiom nicht zu; denn weder Gott, noch das eigentlich Göttliche sind wegen ihrer Unendlichkeit für uns begreifbar (comprehensibile).

Im Sinne des „apprehendere" muß man unterscheiden: Der

---

[42] Quia enim „rationalis creatura et intellectus quodam modo est omnia", et omnia sunt nata ibi scribi, et imprimi omnium similitudines et depingi; ideo, sicut totum universum repraesentat Deum in quadam totalitate sensibili; sic creatura rationalis eum repraesentat in quadam totalitate spirituali; quaelibet autem alia creatura irrationalis repraesentat eum solum in parte, quia secundum se tantum, cum non sit nata alia in se spiritualiter continere, ita quod nihil sit, quod non sit nata cognoscere. Hoc dico propter animam sensibilem, quae, si cognoscat aliqua, non tamen nata est cognoscere omnia. 2. *S.* d. 16, a. 1, q. 1, ad 5 (B. 2. S. 395).

[43] Sic describit (S. Scriptura) totum universum ... quia sic exigebat conditio capacitatis humanae, quae magna et multa nata est magnifice et multipliciter capere, tamquam speculum quoddam nobilissimum, in quo nata est describi non solum naturaliter, verum etiam supernaturaliter rerum universitas mundanarum. *Brev.* Prologus (B. 5. S. 202).

[44] Intellectus, eo ipso quod intellectus est, per naturam suam est natus omnia intelligere. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 1, q. 1, f. 2 (B. 2. S. 554).

[45] Vult autem anima totum mundum describi in se. *In Hexaëm.* coll. 4, n° 6 (B. 5. S. 349).

[46] „Anima quodammodo est omnia", quia in ea est „quo est omnia fieri", quantum est ex parte intellectus possibilis; et quantum est ex parte intellectus agentis, est in ea „quo est omnia facere". 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, ad opp. 4 (B. 2. S. 194).

[47] Est cognitio per apprehensionem et per comprehensionem. Cognitio per apprehensionem consistit in manifestatione veritatis rei cognitae; cognitio vero comprehensionis consistit in inclusione totalitatis. 1 *S.* d. 3, p. 1, a. 1, q. 1, ad 1 (B. 1. S. 69).

empfangende intellectus possibilis kann alles, was an sich möglich ist, erfassen, weil es als solches faßbar ist. Aber der intellectus agens hat in sich kein Licht von solcher Kraft, daß es für das Gegenwärtige und das Zukünftige reicht. Dabei gibt es vieles, was seinem Urteil widerspricht, d. h. — bemerken hier die Herausgeber von Quaracchi — was unwahr scheint für die niedere Vernunft, was aber die höhere als wahr erkennt [48]. Bonaventura spricht sich über diesen letzten Punkt selbst klar aus in III. *S.* d. 23, a. 1, q. 1, ad 4 (B. 3. S. 472).

Thomas erklärt dieses Axiom, in unmittelbarem Anschlusse an den Text des Aristoteles, auf andere Weise. Es gilt dieses axioma nicht nur für den Intellekt, sondern auch für die Sinne. Thomas schließt die sensitive Seele also nicht aus, sondern nimmt Sinn und Verstand zusammen, wenn er lehrt: „Alles, was das Dasein hat, ist entweder sensibile oder intelligibile. Die Seele nun ist einigermaßen dieses alles; denn sie besitzt die Sinne und den Verstand oder die Wissenschaft. Die Sinne nun sind einigermaßen alles sensibile, der Verstand ist alles intelligibile, oder die Wissenschaft alles Wißbare [49].

Die sich langsam entwickelnde menschliche Vernunft kann nicht alles zugleich in einem Akte überschauen und begreifen. Ist sie jedoch in ihrer Tätigkeit so kraftvoll und umfassend, daß sie Mehreres auf einmal erfassen kann?

D. Die menschliche Vernunft kann immer nur eines im gegebenen Falle erkennen.

Je vollkommener eine Intelligenz ist, desto weniger species braucht sie, um vieles zu erkennen. Denn es ist vollkommener, in einem einzigen Bilde vieles zu erkennen als vieles in vielen Bildern.

---

[48] „Anima nostra quodammodo est omnia", et intellectus noster non tot intelligit, quin plura possit intelligere. Respondeo, dicendum, quod est loqui de intellectu comprehendente, et sic non est verum, quod omnia intelligere possit, quia nec Deus nec aliquid Dei, est comprehensibile nobis, quia omnino infinitus; et est loqui de intellectu apprehendente, et hoc dupliciter: aut in ratione possibilis et suscipientis; et sic utique omne quod potest fieri, potest intelligere; quia possibile est ad intelligendum; aut in ratione agentis, et quia non habet lumen tantae potentiae, quod possit super omnia, scilicet praesentia et futura, quia multa sunt contra eius iudicium, sic non est omnium. 1. *S.* d. 19, dub. 8 (B. 1. S. 352).

[49] Dicit ergo primo, quod nunc recapitulantes quae dicta sunt de anima, ut ex his propositum ostendamus, dicamus quod omnia quodammodo est anima. Omnia enim quae sunt aut sunt sensibilia aut intelligibilia; anima autem est quodammodo omnia sensibilia et intelligibilia, quia in anima est sensus et intellectus sive scientia, sensus autem est quodammodo ipsa sensibilia, et intellectus intelligibilia, sive scientia scibilia. *De Anima* l. III lect. 13. Cfr. z. B. auch *Summa* I q. 80, a. 1 c.; q. 84, a. 2, ad 2.

Darum erkennt Gott, der unendlich vollkommene, alles in seiner eigenen Wesenheit, dem reinen vollkommenen Akte, dem Vorbilde und der Ursache von allem was besteht und möglich ist[50].

Ist aber der Verstand begrenzt, also nicht Vorbild und Ursache der Dinge, so muß er aktuiert werden. Je erhabener er jedoch ist, desto tiefer kann er in den species die Dinge erfassen, desto weniger species braucht er also, um vieles zu erkennen.

Zweitens: Hier steht nun in Frage, ob der Verstand zugleich zwei disparate Dinge denken kann[51]. Natürlich kann er verschiedene Dinge unter einem Gesichtspunkte erfassen, sonst könnte er kein Urteil aussprechen. Der letzte Akt, in dem das geformte Urteil ausgesprochen wird, ist zwar einer und einfach (unus et simplex). Aber oft gehen viele aufeinander hingeordnete Akte voraus, aus denen sich der eine vollkommene Akt bildet, gleichwie das principium materiale und formale zusammenkommen, um das eine Sein des Zusammengesetzten zu formen[52].

Zusammenfassen (collatio) kann auf zweierlei Weise aufgefaßt werden. Im ersten Sinne bedeutet es den gedanklichen Übergang von einem zum andern: so hat man eine Aufeinanderfolge. Zweitens bezeichnet es eine Vergleichung zweier unter einer gewissen Beziehung. Es werden mehrere Dinge unter einem Gesichtspunkte betrachtet: dieses kann in einem Augenblick (in instanti) geschehen. Man könnte sonst nie über die Harmonie in der Musik urteilen, denn hier urteilt eine Kraft über zwei miteinander verglichene Töne[53].

---

[50] Siehe hierfür: 1. *S.* d. 35, q. 1, 2, 3 (B. 1. S. 600 u. f.); *De Scientia Christi* q. 2, 3 (B. 5. S. 3 u. f.).

[51] Nihil novit anima Christi in actu, super quod non convertat se actualiter; sed intellectus eius et aspectus simplex est et finitus. Sed simplex et finitum ad quod se convertit totaliter se convertit: ergo si actu se convertit ad unum, impossibile est, quod simul et semel actu se convertat ad illud, quod sit ab illo disparatum. 3. *S.* d. 14, a. 2, q. 2, f. 6 (B. 3. S. 310—311). Vgl. u. a. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 1, ad 3 (B. 2. S. 116); 3. *S.* d. 18, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 3. S. 382); 3. *S.* d. 27, a. 2, q. 4, f. 3 (B. 3. S. 608).

[52] Ad illud quod obiicitur, quod intelligere est actus unus et simplex; dicendum, quod etsi intelligere possit quodam genere simplicitatis dici actus simplex, nihilominus tamen ad nostrum intelligere concurrit recipere et iudicare, sive abstrahere et suscipere; et hi sunt plures actus ad invicem ordinati, ex quibus resultat unus actus perfectus. Sic et in potentiis intelligendum est se habere, quod sic sunt diversae differentiae intellectus, ut tamen in suis actionibus ad invicem ordinatae sint et coniunctae ad actum intelligendi perficiendum, sicut materiale et formale principium ad unum esse compositi constituendum. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 4 (B. 2. S. 570).

[53] Collatio potest esse dupliciter: uno modo discursus ab uno in aliud, et haec successiva est; et alio modo duorum comparatio secundum aliquem respectum; et tunc accipiuntur plura in una ratione, et talis potest esse in

Die Frage muß also lauten: Kann der menschliche Verstand zugleich mehrere Urteile aussprechen? [54]

Drittens kann hier nur die Rede sein von dem Akt des Denkens. Immer wiederholt Bonaventura daher mit dem Philosophen: „Wir wissen vieles, wir begreifen nur eines“ [55]. In dem habitus, den wir Wissenschaft nennen, liegt vieles verborgen und aufgestapelt; wir können jedoch nur eines herausgreifen, um es zu betrachten. Dieses Eine ist oft aus vielen Elementen zusammengesetzt, und je schärfer, klarer, tiefer der Verstand, desto mehr kann er in einem Gedanken umfassen.

Die Frage lautet also: Kann der Mensch über zwei disparate Dinge zugleich aktuell denken, oder: zugleich mehrere Gedanken haben?

Wie aus dem Gesagten hervorgeht, antwortet Bonaventura mit einem bestimmten „Nein“, — wenigstens für die natürliche Ordnung [56].

Der Grund ist dieser. Die Vernunft hat eine begrenzte und dabei eine einfache Tätigkeit, und so muß sie sich dem Dinge, dem sie sich zuwendet, ganz zuwenden (totaliter). Dann ist es unmöglich, sich zugleich anderem zuzuwenden; dann wäre die Hinwendung nicht ganz.

Bonaventura lehrt mit dem Philosophen, daß bei dem Akt des Begreifens der Verstand mit der Sache eins und gewissermaßen die Sache selber wird. Er kann aber nicht mit einer Sache eins sein und zugleich die andere werden. Denn der Intellekt wird durch das Bild informiert „cognitio est per formam“, und eines kann doch nicht von zwei disparaten Dingen zugleich informiert werden.

Bonaventura macht jedoch eine Ausnahme, wenn nämlich der Verstand in der himmlischen Glorie durch Gnaden überströmt gottähnlich geworden ist [57]: „Falls Gott mir die Fähigkeit geben würde,

---

instanti et simul de pluribus; alioquin nunquam de consonantia musica posset iudicari, cum una vis iudicet de duobus sonis ad invicem comparatis. 4. *S.* d. 16, p. 1, a 3, q. 1, ad 3 (B. 4. S. 391).

[54] Cum affectus diaboli simplex sit, sicut et intellectus, et intellectus non potest simul plura intelligere vel plures cogitationes habere, similiter nec affectus simul et in eodem instanti plura peccata committere, maxime quae spectant omnino ad diversas actiones. 2. *S.* d. 5, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 146 a).

[55] Sicut vult Philosophus: „Scimus plura, sed intelligimus unum solum“; hoc autem ob aliud non est, nisi quia scire nominat cogitationem in habitu, sed intelligere in actu: ergo ad plura se extendit habitus quam actus per naturam. 3. *S.* d. 14, a. 2, q. 2, f. 1 (B. 3. S. 310).

[56] Siehe die vorhergehenden Noten.

[57] Per deiformitatem gloriae intellectus potest simul plura intelligere. 3. *S.* d. 18, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 3. S. 382); cfr. 2. S. d. 2, p. 2, a. 2, q. 2, opp. 4 und ad 4 (B. 2. S. 79—80); 2. *S.* d. 10, a. 1, q. 1, ad 3 (B. 2. S. 261).

eines und vieles zugleich zu erkennen, so würde dies teilweise natürlich sein, indem ich eines erfassen würde, teilweise übernatürlich, indem natürlicherweise zwei Dinge zugleich nicht erkannt werden können“ [58].

Fünftes Kapitel.

Die Tätigkeit der niedern Vernunft.

Einführung.

Wie der Wille das Gute zum Gegenstand hat, so der Verstand das Wahre. Wie erfaßt der Verstand jedoch das Wahre? Die menschliche Seele ist in absoluter Leerheit oder Möglichkeit erschaffen. Darum ist zum Erkennen etwas von seiten des Verstandes und etwas von seiten des Objektes erforderlich. Der Verstand muß das Vermögen, die Fähigkeit in sich haben, etwas zu erkennen, oder wie Bonaventura sich ausdrückt: „Cognoscens super cognoscibile debet habere potentiam, quantum ad illud per quod cognoscit“ [1]. Das ist näher erklärt bei Behandlung des intellectus possibilis.

Von seiten des Objektes ist in erster Linie die Verbindung mit der Erkenntnisfähigkeit erforderlich, damit sich der Akt des Erkennens ergebe [2]. Die materielle Verbindung von Potenz und Objekt genügt aber nicht, und so ist ein Drittes erforderlich, damit das Objekt aktuell begriffen wird: die „ratio intelligendi“ [3]. Mit andern Worten, es muß eine formelle Verbindung von Potenz und Objekt stattfinden, das Objekt muß die Potenz informieren, nachdem es dem Intellekt proportioniert worden ist. Aus diesen Stücken geht dann der Akt des Erkennens hervor, das „judicare“ [4].

Die erste Bedingung ist also das Gegenwärtigsein des Objekts. Doch nicht jedes Gegenwärtigsein genügt; denn Gott ist

---

[58] Si Deus daret mihi potentiam unum intelligere et multa simul intelligere; partim esset naturale in hoc, quod unum intelligerem, partim supra naturam in eo, quod duarum illarum rerum intellectus non possunt simul per naturam stare. 3. *S.* d. 4, a. 3, q. 2 (B. 3. S. 114 a, b).

[1] 2. *S.* d. 23, a. 2, q. 3, ad opp. 7 (B. 2. S. 542—3).

[2] Omnis cognitio est per unionem cognoscibilis cum cognoscente. 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 2, f. 2 (B. 4. S. 1020). Passim u. a. 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad opp. 2 (B. 1. S. 67); l. c. ad opp. 3 (B. 1. S. 68); 1. *S.* d. 36, a. 3, q. 1, ad opp. 1 (B. 1. S. 627); 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1, ad. opp. 5 (B. 2 S. 445); *De Scientia Christi* q. 3, ad 9 (B. 5. S. 15).

[3] Ad considerationem necessario concurrunt tria, scilicet intelligens, res intellecta et medium sive ratio intelligendi. *Quaest. disp. de Trinitate* q. 3, a. 1 (B. 5. S. 70 b); *De Scientia Christi* q. 5, ad opp. 10 (B. 5. S. 28).

[4] Intellectus enim non intelligit nisi quod est sibi proportionabile, et quod sibi aliquomodo unitur, et de quo iudicat, et a quo acies intelligentiae informatur. 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad opp. 2 (B. 1. S. 67).

im Innersten aller Geschöpfe wesentlich gegenwärtig und wird doch nicht erkannt. Das Verbum divinum war in persönlicher Einheit mit der Seele Christi verbunden, aber deswegen allein noch nicht erkannt [5].

Der Grund ist dieser:

Etwas kann auf zweifache Weise gegenwärtig sein, entweder nur seiner Substanz nach oder zugleich als Erkenntnisgegenstand [6]. Nehmen wir z. B. Gott und die Seele. Gott ist gegenwärtig als „principium conservans et continens". Die Seele als „objectum immutans et movens" [7]. Wenn nun etwas in sich

---

[5] Dicendum, quod non quaecumque unio cognoscentis ad cognoscibile sufficit ad cognitionem, immo requiritur, quod uniantur per modum cognoscentis. Sicut enim in opponendo monstratum est, Deus est in omnibus essentialiter et intimus omnibus, et tamen a paucis cognoscitur; et ideo, quamvis Verbum increatum sit animae unitum, non tamen cognoscitur per hoc, quod unitur in unitate personae, sed per hoc, quod intellectus animae sibi unitae efficitur ei conformis per influentiam luminis. 3. *S.* d. 14, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 3. S. 298). — Verbum Dei, quod est sapientia, est unitum oculo, et tamen oculus non est sapiens: ergo ad hoc, quod anima sit sapiens, non sufficit ei unio in hypostasi: ergo necesse est, quod uniatur sicut cognoscens cognoscibili. *De Scientia Christi* q. 5, f. 10 (B. 5. S. 29).

[6] Dicendum, quod aliquid magis certitudinaliter cognosci est dupliciter, quia certitudo cognitionis est secundum praesentiam; aliquid autem praesentius est dupliciter: aut quantum ad rationem cognoscibilis, aut quantum ad substantiam. Quantum ad substantiam Deus est praesentior cuilibet rei quam aliqua alia res; quantum autem ad rationem cognoscendi hoc est dupliciter: aut a parte cognoscibilis, sicut sol est praesens caeco, et tamen caecus est absens lumini; sic Deus est praesentior quam frater, si autem a parte cognoscentis, sic praesentior est frater, quia praesens est oculis carnis, quorum cognitio viget secundum statum praesentem. Aliter potest dici, quod praesentius est aliquid dupliciter in ratione cognoscibilis; vel secundum effectum, vel secundum se. Secundum se notior est frater, secundum effectum notior est Deus. 1. *S.* d. 17, p. 1, dub. 2 (B. 1. S. 304). — Dicendum, quod unio cognoscentis et cognoscibilis dupliciter potest esse; aut secundum rationem essendi et conservandi et causandi; aut secundum rationem cognoscendi ... tunc autem est immediata coniunctio secundum rationem, quando cognoscens cognoscit cognoscibile vel per essentiam cognoscentis, vel per essentiam cogniti; et tunc non est opus similitudine intermedia quae differat ab utroque extremorum. Nihilomnius tamen ipsa essentia, in quantum est ratio cognoscendi, tenet rationem similitudinis; et hoc modo ponimus similitudinem circa divinam cognitionem, quae non est aliud quam ipsa essentia cognoscentis. *De Scientia Christi* q. 2, ad 11 (B. 5. S. 10).

[7] Ad illud quod obiicitur, quod Deus praesentialiter est in anima etc.; — dicendum, quod esse praesentialiter hoc est dupliciter: vel ut principium conservans et continens, vel ut obiectum immutans et movens. Primo modo est Deus praesens Angelo, et lux caeco; secundo modo non. Et ideo non est simile de anima et eius habitibus, quoniam praesentes sunt animae utroque modo. Et ratio huius est, quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam et naturam. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 3 (B. 2. S. 123).

Erkennbares wie Gott — und er ist im höchsten Grade erkennbar — gegenwärtig sein kann und doch nicht erkannt wird, so muß es etwas geben, wodurch das Objekt der Vernunft als Erkenntnisgegenstand erscheint [8].

Zweitens ist der Erkenntnisgegenstand desto besser erkennbar, je innerlicher er dem Intellekte gegenwärtig ist [9].

Nun kann etwas auf dreifache Weise gegenwärtig sein und so auf dreifache Weise erkannt werden:

Erstens kann etwas sich selber unmittelbar durch sich selbst gegenwärtig sein, so daß es sich und alles außer sich unmittelbar in und durch sich selbst erkennt (per seipsum). So erkennt Gott alle Dinge nur durch sich selbst (per se), und nichts durch etwas anderes (per aliud). Hier gibt es keine „potentia", keine „additio", keine „transmutatio", keine „imperfectio", welche ihre Vollkommenheit von außen empfängt. Gott ist Akt hinsichtlich des Erkennbaren, daher wird Er nicht durch das Erkennbare aktuiert, sondern „magis e converso". Er ist „actus purus" und „perfectissimus" et ideo idea et causa omnium et efficiens et exemplaris se ipso non alio quodam" [10].

Die zweite Weise, welche Bonaventura kennt, ist die Gegenwart „per essentiam" [11], wenn etwas dem Verstande durch seine Wesenheit „per propriam formam" unmittelbar gegenwärtig ist, wie z. B. die Seele mit ihren Potenzen und Fähigkeiten, im Gegensatz zu der

---

[8] Cfr. Note 1.

[9] 1. *S.* d. 39, a. 2, q. 3, f. 3 (B. 1. S. 695). 2. *S.* d. 7, p. 2, a. 1, q. 3, f. 1 (B. 2. S. 194).

[10] Cognoscere aliud est dupliciter: aut per aliud a se cognoscente, aut per se. Quando cognoscens cognoscit aliud et per aliud, tunc verum est, quod perfectionem habet aliunde, et tunc eius intellectus est in potentia et recipit aliunde perfectionem et ideo additionem et transmutationem ... Est iterum aliud cognoscere per se; et tunc cognoscens est actus respectu cognoscibilis, et tunc non recipit cognitioem a cognoscibili, sed magis e converso. Et hoc modo ponimus Deum cognoscere aliud a se per se ipsum. 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 1 (B. 1. S. 686 a). — Cognoscere autem rem omnino per se ipsum, hoc est solius illius qui est actus purus et perfectissimus, et ideo et causa omnium et efficiens et exemplaris se ipso, non alio quodam. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 119 a).

[11] Ad illud quod obiicitur, quod nobilior est cognitio per essentiam quam per similitudinem etc.; dicendum, quod verum est de illa similitudine, quae est abstracta et causata ab ipsa rei essentia, cuiusmodi requiritur similitudo ad cognitionem causatam; sed non est verum de similitudine, quae est idem quod essentia cognoscentis. Perfectior enim est cognitio, qua cognoscens utitur se ipso ut similitudine ad cognoscendum aliquid, quam cognitio, qua cognoscens recipit aliquid ex parte cogniti. *De Scientia Christi* q. 2, ad 12 (B. 5. S. 10). — Aliquid potest cognosci tripliciter; vel per speciem, vel per essentiam vel per se ipsum. Sed si per speciem vel per essentiam aliquid reciperet ab alio et informaretur. *Quaest. Disp. de Myster. Trin.* q. 2, a. 1, f. 3 (B. 5. S. 59).

von der Wesenheit abstrahierten „similitudo". Bonaventura spricht in diesem zweiten Sinne auch oft von einem Zugegensein „per veritatem" [12] oder „per praesentiam" [13].

Ist nun drittens der Gegenstand dem Verstande nicht unmittelbar durch sich selber gegenwärtig, so wird er als Erkenntnisgegenstand gegenwärtig mittelst einer „species" oder „similitudo", wohl verstanden einer similitudo „abstracta ab ipsa rei essentia", nicht einer similitudo, welche ein und dasselbe ist mit der Wesenheit des Erkennenden. Diese Erkenntnis eines anderen durch die eigene Wesenheit ist weit erhaben über die andere, bei welcher der Erkennende etwas von seiten des erkannten Außendings empfängt [14].

Daher gibt es auch bei jener unmittelbaren Erkenntnis „per essentiam cogniti" keine „species intermedia quae differat ab utroque extremorum", wenn auch die essentia cognoscentis und cognoscibilis hier die Stelle einer „similitudo" einnehmen [15].

Der Mensch erkennt also auf zweifache Weise nach Bonaventura. Man soll daher unterscheiden, was per essentiam oder per veritatem gekannt wird, oder per similitudinem abstractam [16]. Das erstere ist nur das Geistige; das letztere ist das Materielle — die äußere Welt — und diese allein. Die Erkenntnis des erstern gehört lediglich der höhern Vernunft an, die Erkenntnis des letztern der niedern Vernunft.

[12] 1. *S.* d. 19, p. 1, q. 4, f. 4 (B. 1. S. 348); 1. *S.* d. 35, q. 1, f. 2 (B. 1. S. 600); 2. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 2. S. 415); 4. *S.* d. 49, p. 2, sect. 1, a. 3, q. 2, f. 2 (B. 4. S. 1020); *De Scientia Christi* q. 2, f. 1 (B. 5. S. 6).

[13] Cum sit cognitio aliquorum per praesentiam, aliquorum per similitudinem, illa cognoscuntur verius, quae cognoscuntur per praesentiam, ut dicit Augustinus. 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, f. 3 (B. 1. S. 68). — Item, cum impius homo cognoscit iustitiam, aut cognoscit eam per sui praesentiam, aut per similitudinem acceptam ab extra, aut per aliquid, quod est supra; sed non per eius praesentiam, cum illa non sit praesens ei; non per speciem acceptam ab extra, cum non habeat similitudinem abstrahibilem per sensum: ergo necesse est, quod cognoscat illam per aliquid aliud, quod est supra intellectum suum; pari ratione et omnia alia cognoscibilia spiritualia, quae cognoscit ... Restat ergo, quod cognoscatur in ratione aeterna. *De Scientia Christi* q. 4, f. 23 (B. 5. S. 19). [14] Vgl. Note 10.

[15] Vgl. Note 6. Beiläufig sei hier bemerkt, wie klar sich die Sentenz Bonaventuras bestätigt, daß wir ausschließlich die äußere sinnliche Welt mittelst der Abstraktion in uns aufnehmen, wie er auch ausdrücklich an einer Stelle sagt. Wir können das Spirituelle nicht abstrahieren, weil es sich außer uns in den Dingen hienieden nicht befindet, und so wird sein Ausdruck markanter: „Non enim potest intelligere aliud a se, nisi adiuvetur a specie quae abstracta a phantasmate intellectui habet uniri. 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 569 a). Vgl. Note 13.

[16] Passim u. a. 1. *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad opp. 5 (B. 1. S. 68); l. c., f. 3 (B. 1. S. 68); 1. *S.* d. 17, p. 1, q. 4, ad opp. 1 (B. 1. S. 300); 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad opp. 4 (B. 2. S. 122); *De Scientia Christi* q. 4, f. 23 (B. 5. S. 19). — Quanto cognitio est nobilior, tanto immediatior est cognitis et unio cognoscentis ad cognoscibile. *De Scientia Christi* q. 2, ad opp. 13 (B. 5. S. 8).

I. Die Betätigung der niedern Vernunft per similitudinem abstractam.

A. Die ganze äußere Körperwelt ist dem Verstande nicht unmittelbar gegenwärtig. Sie muß darum durch eine gewisse Verbindung gegenwärtig gemacht werden, damit sie durch die niedere Vernunft erkannt werden kann. Wie ist das möglich? Von seiten des Verstandes ist die Fähigkeit, die äußere Welt in sich aufzunehmen, eine notwendige Bedingung. Daher der intellectus possibilis und der intellectus agens, wie im dritten Kapitel auseinandergesetzt wurde.

Von seiten des Objektes ist die erste Bedingung die Zugänglichkeit für den Verstand (accessibile). Aber nicht jede Verbindung genügt, noch ist sie möglich; denn die stofflichen Dinge können ihrem Sein nach nicht in den Verstand aufgenommen werden. Sie müssen der Vernunft als Erkenntnisgegenstand nahekommen, muß ihm gleichsam mundgerecht gemacht werden durch eine Verbindung [17]. Dieses Verbindungsstück muß eine doppelte Ähnlichkeit haben: eine mit dem Verstande, damit er die Sache erfassen könne; eine mit der Sache, damit die Sache erfaßt werde, wie sie in sich selbst ist, wie sie sich in der äußern Welt vorfindet. Sonst könnte sich statt der Wahrheit nur Erdichtung und Täuschung ergeben [18].

Es gibt eine doppelte Ähnlichkeit: erstens durch die Übereinstimmung zweier in einem dritten, „similitudo rerum differentium eadem qualitas" genannt (Boethius). Bei der andern Art wird das eine Ähnlichkeit des andern, und zwar entweder nachahmende Ähnlichkeit (similitudo imitativa) — so gleicht das Geschöpf dem Schöpfer; oder vorbildliche Ähnlichkeit (similitudo exemplativa) — so ist im Schöpfer die „ratio exemplaris" das Urbild des Geschöpfes. Beide Ähnlichkeiten, die nachahmende wie die vorbildliche sind ausdrucksvoll „exprimens" und „expressiva". Solche Ähnlichkeit ist notwendig für die Erkenntnis der Dinge.

Eine Erkenntnis gibt es, welche das Ding verursacht; eine andere, welche von dem Dinge verursacht wird. Für die von den Dingen verursachte Erkenntnis ist eine nachahmende Ähnlichkeit erforderlich (similitudo imitativa): diese kommt von außen und bringt für den erkennenden Verstand eine Zusammensetzung und einen Zuwachs und ist daher ein Zeichen der Unvollkommenheit. Für die Erkenntnis, welche die Dinge verursacht (notitiam cau-

[17] 1. *S.* d. 17, a. 1, q. 2, ad opp. 4 (B. 1. S. 413); 1. *S.* d. 38, a. 1, q. 1, ad 4 (B. 1. S. 670); 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 1, ad 4 (B. 1. S. 685); 3. *S.* d. 14, a. 2, q. 1, ad opp. 2, f. 2 (B. 3. S. 307); *De Scientia Christi* q. 5, f. 10 (B. 5. S. 29).

[18] Talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 120 a).

santem res) ist die exemplarische Ähnlichkeit (similitudo exemplativa) gefordert: diese kommt nicht von außen, bringt keine Zusammensetzung, ist kein Zeichen von etwelcher Unvollkommenheit, sondern von gänzlicher Vollkommenheit[19].

Der menschlichen Erkenntnis liegt also die similitudo imitativa zugrunde, welche keinem dritten, sondern der Sache unmittelbar ähnlich ist.

Wodurch nun wird die Ähnlichkeit mit den Dingen hergestellt, wann kann man im eigentlichen Sinne von einer „similitudo" reden? An einer Stelle, wo Bonaventura sich fragt, ob die „ratio seminalis" im eigentlichen Sinne eine allgemeine Form sei, erörtert er auch die Abstraktionstheorie auf interessante und klare Weise.

Erster Beweis.

Er fragt: „Wann kenne ich etwas vollständig?" „Wenn ich das volle Sein (esse) der Sache erkenne." „Was ist dieses Sein?" „Es ist die Wesenheit, welche die allgemeine forma ist, wie Avicenna sagt." Wenn wir also das Ding mittelst der abstrahierten similitudo erkennen sollen, so muß diese das volle Sein repräsentieren, mit andern Worten: die Wesenheit. So ist die similitudo nichts anderes als die repräsentierte forma universalis, also die abstrahierte quiditas. Darum auch wiederholt er immer aufs neue mit dem Philosophen: „Non est cognitio nisi per formam"[20].

An einer andern Stelle legt er seine Lehre über die quiditative Abstraktion so überzeugend und klar dar, daß wir den lateinischen Text hierher setzen:

„Quando ergo dicitur, quod unumquodque sicut se habet ad esse ita ad cognitionem, hoc intelligitur, quia eadem principia, quae

---

[19] Similitudo dupliciter dicitur: uno modo per convenientiam duorum in tertio, per quem modum dicitur esse „similitudo rerum differentium eadem qualitas". Alio modo dicitur similitudo, quia unum est similitudo alterius: et hoc est dupliciter: quaedam est similitudo imitativa, et sic creatura est similitudo creatoris; quaedam autem est similitudo exemplativa, et sic in Creatore ratio exemplaris est similitudo creaturae. Utroque autem modo dicta similitudo, videlicet imitativa et exemplativa, est exprimens est expressiva; et haec est similitudo, quae requiritur ad rerum notiam habendam. — Sed notitia quaedam est causans res, quaedam autem est causata a rebus. Ad notitiam causatam a rebus requiritur similitudo imitativa; et haec similitudo est ab extra, et ideo aliquam compositionem et additionem ponit circa intellectum cognoscentem; et inde est, quod attestatur imperfectioni. *De Scientia Christi* q. 2 (B. 5. S. 8—9). Cfr. 1. *S.* d. 35, q. 1; vgl. ad 2 (B. 1. S. 601 a u. b).

[20] Si igitur non est integra cognitio, nisi totum esse rei cognoscatur; et non est cognitio per formam: necesse est, aliquam formam esse, quae complectatur totum esse; hanc autem dicimus essentiam, et haec est universalis forma, ut dicit Avicenna. Dicit enim, quod essentia nihil aliud est quam quiditas rei universalis. 2. *S.* d. 18, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 441 b).

sunt principia essendi, sunt principia cognoscendi; sed tamen principia essendi conferunt esse per se ipsa, sed cognitionem non conferunt per se, sed per suas similitudines“ [21].

Nachdrücklich sagt er daher im *sermo* IV: „Es ist unzweifelhaft wahr, wie der Philosoph sagt, daß die Erkenntnis in uns mittelst der Sinne, des Gedächtnisses und der Erfahrung entsteht. Sie entwickeln in uns das Allgemeine (universale) als Prinzip von Kunst und Wissenschaft [22].

Die Wissenschaft nämlich erstreckt sich nur über das Allgemeine, Notwendige, Ewige, und gerade durch die Abstraktion gewinnen wir im Verstande das Allgemeine, Notwendige, Ewige. Denn die Vernunft erfaßt, weil sie das Wesentliche abstrahiert, dasjenige, was immer und überall ist, während das Singuläre nur hier und jetzt ist [23]. Die Vernunft abstrahiert von Ort, Zeit und Bewegung und daher ist sie unveränderlich, uneinschränkbar, unbegrenzbar und ganz geistig [24].

Die Wesenheit wird allgemein genannt, weil sie darauf angelegt ist, in vielen Individuen vervielfältigt zu werden [25].

Zweiter Beweis.

Die similitudo kann nichts anderes sein als die quiditas abstracta wegen der Eindeutigkeit (univocatio). Eine Eindeutigkeit und Gleichsinnigkeit der Aussage von Dingen ist jedoch unmöglich, wenn sie nicht in einer gemeinsamen Form, welche von ihnen wesentlich (essentialiter) ausgesagt wird, ähnlich sind. Die Form

---

[21] 1. *S.* d. 36, a. 2, q. 2, ad 2 (B. 1. S. 626). Vgl. *De Scientia Christi* q. 4, f. 14 (B. 5. S. 22).

[22] *Sermo* 4, n° 18 (B. 5. S. 572). Vgl. *De Scientia Christi* q. 4, ad opp. 9 (B. 5. S 21); 3. *S.* d. 14, a. 3, q. 2, ad opp. 3 (B. 3. S. 321).

[23] Ratio vero ulterius apprehendit, quia abstrahit universale, quod est semper et ubique, a particulari, quod est hic et nunc. *Sermo* 2, n° 9 (B. 5. S. 541).

[24] Abstrahit igitur a loco, tempore et motu, ac per hoc est incommunicabilis, incircumscriptibilis, interminabilis et omnino spiritualis. *I. m. i. D.* c. 2, n° 6 (B. 5. S. 301). — Si enim diiudicatio habet fieri per rationem abstrahentem a loco, tempore et mutabilitate, ac per hoc a dimensione, successione et transmutatione, per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem. l. c. n° 9 (B. 5. S. 301). Siehe auch *in Hexaëm.* coll. 5, n° 24 (B. 5. S. 358).

[25] Similiter, non est vera univocatio, nisi quando aliqua in una forma communi realiter assimilantur, quae de ipsis essentialiter praedicatur. Forma autem, in qua plura assimilantur, non potest esse nisi forma universalis; quae vero essentialiter praedicatur de illis, non potest esse nisi forma totum complectens. Forma igitur universalis non est aliud quam forma totius, quae, cum de se nata sit esse in multis, universalis est. 2. *S.* d. 18, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 441 b).

aber, in welcher mehrere Dinge ähnlich befunden werden, kann nichts anderes als eine allgemeine Form sein, und die Form, die wesentlich (essentialiter) von diesen ausgesagt wird, kann nichts anderes sein als diejenige Form, welche das ganze Sein umfaßt [26].

Wegen der Gleichnamigkeit also muß die similitudo unserer Vernunft die forma quiditativa universalis abstracta sein.

Dritter Beweis.

Bonaventura bringt noch ein drittes Argument vor, um zu beweisen, daß die similitudo in uns nichts anderes sein kann als die quiditas abstracta, und diesmal von seiten der Vernunft selber. Er sagt: „Mittelst der similitudo, durch welche die Vernunft erkennt, muß sie in den Akt ihres Erkennens versetzt werden; was jedoch eine Sache ins aktuelle Sein versetzt, ist die „species und forma". Also kann die Seele ein Ding nicht erkennen, ohne sich die forma desselben einzuprägen; dies wäre aber nicht möglich, wenn diese Form nicht aus der Materie abstrahiert würde" [27].

In diesem Argumente stellen wir eine Wiederholung oder nähere Anwendung dessen fest, was Bonaventura früher über den intellectus agens und possibilis gesagt hat [28]. Diese zwei verhalten sich einigermaßen zueinander wie Materie und Form, weil der intellectus agens darauf angelegt ist, den intellectus possibilis durch die Bilder, oder klarer gesagt, durch die Formen, welche er von den Dingen abgelöst hat, zu informieren; denn nur die Form kann informieren. Bonaventura muß also logisch erklären: „Necesse est intellectum cognoscentem informari a cognito" [29], und es ist nur konsequent, wenn er immer aufs neue wiederholt: „Illud quo res cognoscitur non est nisi forma" [30]. „Tota cognitio est a forma" [31].

Mit vollem Recht können wir also mit Bonaventura sagen: „Ratio (im Gegensatz zu dem intellectus) considerat universales rationes abstractas, ut abstrahit a loco, tempore et dimensione" [32].

---

[26] Vgl. Note 20 und 25.

[27] Alia est etiam ratio, quia intellectus per similitudinem, per quam intelligit, debet fieri in actu intelligendi; illud autem quod facit, rem esse in actu, species est et forma. Ideo anima non cognoscit rem, nisi speciem eius et formam sibi imprimat; et hoc non potest esse, nisi illa abstrahatur a materia. 2. S. d. 17, a. 1, q. 2, ad 4 (B. 2. S. 415).

[28] Siehe das dritte Kapitel S. 78—85.

[29] 1. S. d. 3, p. 1, q. 1, ad opp. 5 (B. 1. S. 68).

[30] *De Scientia Christi* q. 3, f. 11 (B. 5. S. 13).

[31] 2. S. d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 2. S. 120).

[32] *In Hexaëm.* coll. 5, nº 24 (B. 5. S. 358).

Erste Bestätigung.

Offenbar muß diese Abstraktion aus dem Singulären von einer ganz andern Natur sein als die Abstraktion der äußern Sinne und der Phantasie. Diese beiden bleiben in derselben Ordnung und gehören daher zu derselben Gattung; die Seinsweise ist dieselbe, nämlich eine materielle, welche das Singuläre also nicht übersteigt. Bei der intellektuellen Abstraktion hingegen haben wir eine ganz andere Weise des Abstrahierens, welche von den zwei genannten spezifisch unterschieden ist, und einer andern Gattung angehört, nämlich der quiditativen, universalen, geistigen. Bonaventura hat es nicht unterlassen, hierauf nachdrücklich hinzuweisen, und so haben wir zugleich eine neue Bestätigung seiner ständigen Lehre. Er sagt: „Cum species defertur a sensu usque ad imaginationem, non exit genus abstractionis, quae quidem fuit in sensu particulari, sed cum species pervenit ad intellectum, novum genus abstractionis ibi requiritur et aliud genus luminis“ [33].

Der Grund ist folgender: Der menschliche Verstand „intelligit conversus ad imaginationem et sensum et judicat secundum causas intrinsecas et inferiores“ [34]. „Die Philosophen“, sagt er an einer andern Stelle, „kennen die Natur der Dinge [35], denn die species ist nichts anderes als das ganze „esse formale“ der Einzeldinge, wie Boëthius sagt [36]. Darum betrachtet der Metaphysiker das „Universale“ im wahren, eigentlichen (proprie), nicht im weiteren Sinne (large) wie der Physiker [37].

Hieran schließt sich als notwendige Folge, daß sich von jeder äußern abstrahierten species nur eine einzige in jedem Verstande vorfinden kann, weil sie das Wesen, die Natur, das ganze esse formale in sich enthält, und diese sich nur in den Einzeldingen vervielfältigen. Bonaventura lehrt es nochmals ausdrücklich, wo er sagt: „Die species vervielfältigen sich nicht numerisch in der Seele“ [38]. Er gibt auch den Grund an und sagt: „Da die species nichts anderes sind als das ganze esse formale der Einzeldinge, wie Boëthius sagt, und die Herstellung des Einzeldinges als solchen allein zustande kommt aus der Verbindung der Form mit der

[33] 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, ad 2 (B. 2. S. 570).

[34] 4. *S.* d. 10, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 4. S. 235 a).

[35] *In Hexaëm.* coll. 12, n° 15 (B. 5. S. 386).

[36] Species est totum esse formale individuorum, ut dicit Boethius. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 120 a).

[37] Et sic illa potentia activa, quae est in materia, quae dicebatur ratio seminalis, potest dici universalis, non proprie, secundum quod universale consideratur a metaphysico, sed large, ut dicit quandam principii indifferentiam, quam etiam considerat physicus. 2. *S.* d. 18, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 441 a).

[38] Nec eadem species se multiplicat in anima secundum numerum. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 119 b).

Materie, so kann man in einem und demselben Verstande keine verschiedenen species oder Formen denken, welche allein der Zahl nach unterschieden wären; denn die species, die sich in dem Verstande befindet, abstrahiert ganz und gar von der Materie“ [39].

Thomas hätte sich korrekter ausgedrückt und gesagt: „Der Verstand löst die species aus den Dingen von der sensibeln individuellen Materie los, nicht aber von der allgemeinen sensibeln Materie“ [40].

Die weniger scharfe Fassung bei Bonaventura verdunkelt jedoch die auch hier klar ausgesprochene Ansicht nicht, daß der menschliche Verstand ausschließlich das Allgemeine, Wesentliche, Formelle zum Objekt hat.

Zweite Bestätigung.

Man könnte sich fragen: Ist das Ding denn vollkommener im Verstande als in sich selbst, weil es sich im Verstande in einer höhern Seinsweise als in sich selbst, nämlich in einer geistigen Seinsweise befindet? Bonaventura antwortet klar und bestimmt: „Es gibt ein dreifaches Existieren (existentia) der Dinge: im ewigen Vorbilde (in exemplari aeterna); im geschaffenen Verstande und in der äußern Welt. Im ewigen Vorbilde und im geschaffenen Verstande sind die Dinge ihrer Ähnlichkeit nach, in der Welt ihrem eigenen Sein nach (secundum entitatem propriam). Wenn man also fragt, wo befinden sich die Dinge „verius“, so kann man dies erst fragen von den Dingen an sich nach den verschiedenen Seinsweisen, so daß der Sinn ist: Wo hat das Sein sein mehr eigentliches Sein (verius esse)...? und so muß man sagen, daß jedes Ding sein Sein in eigentlicherem Sinne in sich selbst als in Gott hat. Hier ist es „simpliciter“; in Gott „secundum quid“ (sed contra 1). Hier ist es „secundum principia intrinseca et proxima“, in Gott als „in principio extrinseco et remoto“ (sed contra 2). Hier ist es „secundum propriam entitatem“, in Gott „secundum similitudinem“ (sed contra 3).

---

[39] Amplius, si „species est totum esse formale individuorum“, ut dicit Boethius, nec est individuatio nisi ex coniunctione formae cum materia; si species existens in intellectu omnino abstrahit a materia, — nullo modo in eodem intellectu est ponere diversas species, sive formas solo numero differentes. l. c. (B. 2. S. 120 a). — Res cognoscit, abstractis omnibus materialibus, et hoc est intellectus. 4. *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1046 a).

[40] Intellectus igitur abstrahit speciem rei naturalis a materia sensibili individuali, non autem a materia sensibili communi; sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, quae non sunt de ratione speciei sed partis individui ut dicitur; et ideo sine eis considerari potest. Sed species hominis non potest abstrahi per intellectum a carnibus et ossibus. *S. th.* I, q. 85, a. 1, ad 1.

Noch auf andere Weise kann die Vergleichung geschehen, zwischen der Sache und ihrer Ähnlichkeit (similitudo). So wird der Sinn der Frage: „Was hat ein wahreres und edleres Sein, das Ding selbst oder seine similitudo?" In diesem Sinne muß man zugeben, daß die Dinge in Gott ein wahreres und edleres Sein haben; denn hier ist „was sie sind" Gott selber. Ebenso im menschlichen Verstande: hier haben die Dinge ein wahreres und edleres Sein nicht wegen dessen, „was sie sind" (quod sunt), sondern wegen dessen, worin sie sind (in quo sunt); denn die Ähnlichkeiten sind auf eine edlere und geistigere Weise im Verstande enthalten als die Dinge selbst in der Welt [41].

Man kann diese allgemeine abstrahierte quiditas auf zwei Weisen betrachten, entweder in bezug auf das Ding, das sie repräsentiert oder in bezug auf den Verstand, den sie informiert.

In Beziehung zum Ding, das sie repräsentiert, ist die similitudo allgemein, weil man mittelst ihrer viele Einzeldinge erkennen kann; so ist sie in gewisser Hinsicht „eines" in verschiedenen Erkennenden, insofern sie nämlich die wesentliche Ähnlichkeit (ratio et similitudo) einer und derselben Sache ist, und zu einer und derselben Wahrheit führt. Auf diese Weise sind zwei Ähnlichkeiten in Wahrheit nicht mehr als eine, weil sie eins sind im Vorbilde.

Bezüglich des Verstandes ist die similitudo nichts Allgemeines, sondern ein „accidens singulare", das die Seele qualifiziert und disponiert (qualificat et disponit); sie ist also in den verschiedenen Seelen verschieden; wiewohl sie ein und dasselbe Ding darstellt, so sind zwei doch mehr als eine [42].

Nach dieser letzten Auseinandersetzung ist als feste Lehre des hl. Bonaventura zu betrachten, daß der menschliche Verstand das Allgemeine zum einzigen Objekt hat; darum wiederholt er auf die verschiedenste Weise mit dem Philosophen: „Intellectus est universalium."

B. Die Erkenntnis des Individuellen.

Kennt der menschliche Verstand also das Singuläre oder Individuelle als solches nicht?

Das ist eine logische, sich aus jener Lehre notwendig ergebende Schlußfolgerung. Bonaventura hat auch hierin nicht geschwankt. Es ist seine ausgesprochene Lehre, daß der menschliche Intellekt das Individuelle in seiner Singularität nicht unmittelbar zum Objekt hat; als solches gehört es den Sinnen an. Der Verstand erkennt

[41] 1. *S.* d. 36, a. 2, q. 2, totum (B. 1. S. 625—26).

[42] 1. *S.* d. 37, p. 2, dub. 4 (B. 1. S. 666); 2. *S.* d. 18, a. 2, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 447); l. c. ad 5 (B. 2. S. 447); *De Scientia Christi* q. 4, f. 28 (B. 5. S. 20)

das Individuelle nicht direkt, sondern indirekt. Darum hat Bonaventura dem Satze: „Intellectus est universalium" mit dem Philosophen ständig hinzugefügt „et sensus singularium".

Den eigentlichen Grund, warum die menschliche Vernunft das Universale ausschließlich zum Gegenstande hat, haben wir aus Bonaventura schon angeführt [43]. Daß unser Verstand die Einzeldinge nicht erfaßt, ergibt sich nicht aus seiner Immaterialität an sich genommen, sondern vielmehr aus dem materiellen Bestandteil des erkennenden Gesamtapparates und aus seiner eigenen Immaterialität. Weil eben die Seele mit dem Körper verbunden wird, hat sie Vermögen, die in ihren Betätigungen vom Körper abhängig sind. So ist der Verstand, solange er mit dem Körper verbunden ist, zur Erkenntnis der Außenwelt auf die Sinne und Einbildungskraft angewiesen. Denn nur durch der Sinne und Einbildungskraft Vermittlung ist ihm die Außenwelt zugänglich und ohne Hinwendung zum Phantasiebild kann der Verstand allein nicht arbeiten.

Weil also das Individuelle nur mittelst dieser Potenzen in unsern Verstand gelangt, der Aufstieg (ascensus) sich mittelst dieser durch die Abstraktion und die Reinigung (depuratio) vollzieht, die Abstraktion aus dem Singulären das Allgemeine hervorbringt, so kann der Verstand als Verstand das Einzelding nicht erkennen, wenn er nicht ein abgesonderter (separatus) oder göttlicher ist.

Kennt denn der menschliche Verstand das Individuelle auf keinerlei Weise? Doch, aber nicht direkt. In einem „ad oppositum" macht er sich den Einwand „universale dum intelligitur, singulare dum sentitur". Er beantwortet den Einwurf mit folgender Erklärung: „Hat der Sinn das Singuläre ausschließlich zum Objekte, so hat doch der Verstand nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Singuläre zum Objekte, so daß man jene Teilung nicht zu scharf (cum praecisione) nehmen darf. Und das ist klar; denn nur der Verstand erfaßt die innern Prinzipien von Petrus und Plato, und nachdem er alle Akzidentien genau bestimmt hat, sagt er, daß sie verschieden und unterschieden sind" [44].

Das gleiche sagt er an anderer Stelle: „Der menschliche Verstand fängt mit dem Allgemeineren an und steigt mittelst des weniger Allgemeinen zum Individuellen hinab." Auch hier spricht er klar und bestimmt. Die niedere Vernunft erkennt das Singuläre als

---

[43] Siehe: Intellectus agens und possibilis. S. 77—78 und Note 157.

[44] Quod obiicitur de sensu et intellectu, dicendum, quod etsi sensus solummodo sit singularium, intellectus tamen potest esse non solum universalium, sed etiam singularium; unde non est intelligenda illa differentia cum praecisione. Et hoc patet, quia solus intellectus comprehendit intrinseca principia Petri et Platonis; et circumscriptis omnibus accidentibus, dicit eos esse discretos, et distinctos. 2. S. d. 3, p. 1, a. 1, a. 2, q. 2, ad 5 (B. 2. S. 107).

solches nicht, weil das Singuläre als solches ratione materiae etwas Materielles, Quantitatives und darum nicht unmittelbares Objekt der Vernunft ist. Nur die forma abstracta, spiritualis et universalis kann die Vernunft unmittelbar informieren. Wenn wir die singularia erkennen wollen, so bleibt uns nichts anderes übrig, als alle Umstände in einer Häufung so zu bestimmen, daß wir das Ding von anderen unterscheiden. So kennen wir das Individuelle und Singuläre so klar und sicher, als hätten wir das Bild der Einzeldinge unmittelbar in uns empfangen [45].

Dieses findet noch eine interessante Bekräftigung. In der Engellehre fragt Bonaventura, ob der Engel alles, was er erkennt, mittelst eingeborener species erkennt. Nachdem er einige Ansichten von Lehrern verworfen hat, führt er folgendes als seine eigene Ansicht an: „Gott hat bei der Schöpfung dem Engel die allgemeinen species aller werdenden Dinge eingeschaffen, mittelst dieser kann er sicher alle ‚universalia' erkennen. Er kann auch alle singularia erkennen, aber nur dadurch, daß er allgemeine Begriffe zusammensetzt. Wenn ich in mir den Begriff habe von Figur, den Begriff von Farbe und Zeit und andere und diese zusammenlege, so werde ich das Einzelding, ohne einen neuen Begriff zu empfangen, in seiner eigenen Natur erkennen" [46].

Er lehrt hier klar, daß Engel und Mensch das Einzelding ausschließlich mittelst einer Zusammenlegung von allgemeinen Begriffen, also indirekt erkennen. Zu beachten ist folgende Bemerkung: „Diese Zusammenlegung wäre eine Erdichtung (fictio) und Täuschung, wenn sie nicht mit Rücksicht auf die Dinge selbst geschähe. Darum erkennt der Engel diese ‚individua et singularia' nur dadurch, daß er seinen Blick auf das Erkennbare selbst richtet und in sich die Begriffe so zusammensetzt, wie sie sich in den Dingen vorfinden. Dann ist seine Er-

---

[45] Vgl. u. a. 4. *S.* d. 34, a. 2, q. 2, ad 3 (B. 4. S. 770); 2. *S.* d. 3, p. 1, a. 2, q. 2, ad opp. 5 (B. 2. S. 105).

[46] Deus enim in Angelis concreavit species universales omnium fiendarum rerum, et per illas certum est, quod potest omnia universalia cognoscere; potest etiam et singularia, sed non nisi componat ad invicem, ut patet: si ego habeo penes me speciem figurae, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et componam ad invicem; sine nova receptione speciei cognoscam individua in propria natura. Sed quia talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio; ideo Angelus huiusmodi individua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se; et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem statim reciperet. — Et haec positio magis placet, quia consors est rationi et philosophiae et Sacrae Scripturae. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1 (B. 2. S. 120 a).

kenntnis der Sache so klar und sicher, als hätte er das Bild unmittelbar empfangen“ [47].

Wir brauchen nicht zu beweisen, wie Bonaventura und Thomas betreffs der niedern Vernunft in den Hauptzügen durch Vermittlung des Philosophen zusammenkommen und trefflich übereinstimmen. Es genügt, hierauf aufmerksam gemacht zu haben. Auch bei der Frage, ob der menschliche Verstand das „singulare materiale“ direkt in seiner Singularität kennt, stimmen sie völlig überein. Thomas lehrt dieses letzte ausdrücklich an verschiedenen Stellen [48]. So sagt er in seiner *Summa theol.*: „Intellectus noster directe non est cognoscitivus nisi universalium“, und wenn er hinzufügt: „indirecte autem et quasi per quandam reflexionem potest cognoscere singulare . . . convertendo se ad phantasmata“ [49], so will dies nicht besagen, daß wir in dieser reflexio das Singuläre als solches erkennen. Denn das widerspricht nicht allein seinen klarsten Aussprüchen, sondern die oben angeführten Worte sind auch nur eine Wiederholung dessen, was er unmittelbar vorher in andern Artikeln auseinander gesetzt hat: Erstens kann der menschliche Verstand, solange er mit dem Körper verbunden ist, nichts erkennen, ohne sich zu den Phantasmen zu wenden [50]. Zweitens „kraft des intellectus agens entsteht in dem intellectus possibilis, mittelst einer Hinwendung des intellectus agens zu den Phantasmen, ein Bild, dasjenige vorstellend, wovon die Phantasmen ein Abbild sind, aber ‚solum quantum ad naturam‘. So kommt nicht dasselbe Bild (eadem numero forma), das sich in den Phantasmen befindet, in den intellectus possibilis auf die Weise, wie ein Körper von einem Platz auf einen andern versetzt wird“ [51]. Darum fügt er noch hinzu:

[47] Man sieht, Bonaventura lehrt hier auch ausdrücklich, daß der Engel für die Erkenntnis der äußern Dinge aus sich herausgeht und sich mit der Sache in Verbindung setzt. Darum stellt er auch in derselben quaestio als unbestritten hin (planum est), daß der Engel einen intellectus agens hat, wie der Mensch. — Al. Schmid hat, wie aus dem Gesagten klar hervorgeht, unrecht, wenn er, und zwar mit Verweisung auf dieselbe quaestio, sagt: daß den Engeln nach der Lehre Bonaventuras „die Erkenntnisbilder der Einzeldinge eingeschaffen, angeboren sind“ (*Erkenntnislehre* I 441). — In einem Scholion (B. 2. S. 121) weisen die Herausgeber von Quaracchi auf einen Text des hl. Bonaventura in der mehrmals zitierten q. 1 (d. 3, p. 2, a. 2) des zweiten Sentenzbuches hin: Notatu dignum est quod in solut. ad 4 in fine de humano intellectu docetur, sc. hominem a nativitate non habere cognitionem nec speciem singularium nec communem nec propriam. — Die Vernunft hat also von Geburt an in keiner Weise die Erkenntnis der singulären Dinge. Es wäre jedoch falsch, aus diesem Texte herauslesen zu wollen, daß der Mensch späterhin eine propria, das heißt immediata cognitio der singulären Dinge haben könne.

[48] *Summa* I q. 86, a. 1. Vgl. u. a. *De anima* lib. III lect. 8; *De veritate* q. 2, a. 6; q. 10, a. 5; *De anima* a. 20; *Quodl.* XII, q. 8, a. 11; 4. *S.* d. 50, q. 1, a. 3. [49] *S. th.* I, q. 86, a. 1 c. [50] *S. th.* I, q. 84, a. 7.

[51] *S. th.* I, q. 85, a. 1, ad 3.

„Der Intellekt löst die intelligiblen species von den Phantasmen los, insofern er die Naturen der Dinge im allgemeinen betrachtet; und doch erkennt er diese in den Phantasmen (in phantasmatibus), weil er das Bild, das er loslöst, nicht erfassen kann, ohne sich zu den Phantasmen zu wenden“ [52]. Man denke hier nicht, daß die Materie nicht zu der Wesenheit der Dinge gehöre; denn, obschon man dies von der „materia signata“ sagen kann, so gehört doch die „materia communis“ zur Wesenheit, und diese löst die Vernunft von den Phantasmen los [53]. So muß man also im allgemeinen sagen, daß der Verstand alles in den Phantasmen in Betracht ziehen kann, ausgenommen die „principia individualia“ [54]. Das Individuelle als solches wird also nur durch die Sinne erkannt und in den Menschen auch besonders durch die „ratio particularis“, auch cogitativa genannt. Sie ist eine gewisse Potenz für das Individuelle und hat auch ein bestimmtes Organ im Körper [55].

Die niedere Vernunft im Menschen wird, wie aus dem Gesagten hervorgeht, aktuiert oder informiert, indem der intellectus agens das Universale, Quiditative, Wesentliche aus den Phantasmen loslöst. So wird dieses das geeignete Mittel, wodurch der intellectus possibilis die äußern Dinge erreicht und erfaßt.

C. Hieran schließen sich mehrere Fragen und Folgerungen.

1. Die Vernunft im Menschen ist in gewissem Maße von der guten Gesamtverfassung des Körpers abhängig, besonders von der Güte und Leistungsfähigkeit der Sinne, so daß Bonaventura mit dem Philosophen immer wiederholt: „Amittentes unum sensum, necesse habemus amittere unam scientiam“ [56]; so weist er — wie auch Thomas — hin auf die Tobsüchtigen (phrenetici), Geistesgestörten (amentes) und Schlafsüchtigen (lethargici) [57].

2. Eine weitere Frage ist diese: „Ist die niedere Vernunft so von dem Phantasiebilde abhängig, daß sie keinen Akt setzen kann ohne Phantasiebild, wie Thomas es ausdrücklich von der Vernunft als solcher gelehrt hat?“ [58] Bonaventura hat sich oft sehr stark ausgedrückt; wir haben schon mehrmals den Text angeführt, mit dem die Herausgeber von Quaracchi die Übereinstimmung von Thomas und Bonaventura beweisen: „Nostrum intelligere secundum statum viae non est sine phantasmate“ [59]. Wir haben aus diesem und der-

[52] l. c. ad 5. [53] l. c. ad 2.
[54] l. c. ad 1. [55] *De veritate* q. 10, a. 5 c.
[56] Cfr. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 620—25).
[57] Cfr. u. a. 2. *S.* d. 25, p. 2, q. 6 (B. 2. S. 620—25); Thomas u. a. *S. th.* I, q. 84, a. 7 c. [58] *S. th.* I, q. 84, a. 7. [59] *Sermo* 4, nº 18 (B. 5. S. 572).

gleichen Texten nur herauslesen können: Bei den Menschen fängt die Erkenntnis von außen her an, so daß in uns die Sinneswahrnehmungen und besonders die Phantasievorstellungen der intellektuellen Erkenntnis wenigstens genetisch vorangehen; denn die höhere Vernunft hat als solche nichts mit der Phantasie zu tun, wie wir im folgenden Kapitel des näheren sehen werden; ihre Betätigung ist von dieser nur genetisch bedingt.

3. Ob die niedere Vernunft im Lehrsysteme Bonaventuras nichts zu erfassen vermöge, in dem Sinne, daß sie nichts, auch in den Wiedererinnerungen und selbst in den zusammengesetzten Ideen erkenne, ohne begleitendes Phantasiebild, wie Thomas es von der Vernunft als solcher lehrt, wagen wir nicht zu entscheiden.

Bestimmter äußert sich Bonaventura bei der Frage, ob die niedere Vernunft so vollständig von den Phantasiebildern abhängig ist, daß sie sich keine Bilder formen kann, welche sie nicht unmittelbar von den Dingen abstrahiert hat. Seine Antwort ist ein bestimmtes „Nein". Die niedere Vernunft ist zwar insofern wesentlich passiv, als sie von außen her aktuiert werden muß; in sich jedoch ist sie eine aktive Potenz.

So kann die Vernunft die empfangenen species in beinahe unendlicher Weise zusammenfügen, ohne daß sie Bilder von außen in sich aufnimmt [60]. Aber unmöglich kann ein Bild ein gänzlich verschiedenes erzeugen [61], das als ganzes und in seinen Teilen neu wäre; wohl kann die Vernunft die vorhandenen Bilder umgestalten oder andere beliebig zusammenfügen, z. B. zur chimaera, zum hircocervus oder zum goldenen Berg [62]. Die Vernunft macht sich also vieles, was sie nie gesehen hat, und, fügt Bonaventura hinzu, es gibt auch vieles, was sie nach dem Sehen so denkt, daß dieser Gedanke nicht von irgendeiner sensitiven Potenz angeregt wird [63].

---

[60] Ego enim habeo speciem hominis et animalis, dum scio unam conclusionem de eis; sed per multiplicem conversionem et collationem poterit circa easdem res per easdem species nova cognitio generari secundum diversas operationes et habitudines, et ita aliquid addiscam, sed non novam speciem recipiam. 2. *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 2. S. 120). Finitae species infinitis modis componi possunt. l. c. ad 3 (B. 2. S. 120).

[61] Species unius rei non generat speciem omnino differentis rei. l. c., q. (B. 2. S. 119).

[62] Ad illud vero quod obiicitur, quod nihil est in anima, quod prius non fuerit susceptum a sensu; dicendum, quod illud verbum intelligendum est, quod anima non habet aliquam similitudinem, quam non susceperit ab extra vel secundum totum, vel secundum partem. Cum ergo dicitur, quod forma idoli non habet similitudinem extra; hoc intelligitur secundum totum, habet tamen secundum partem, sicut patet de chimaera et hircocervo et monte aureo. Anima enim facit novas compositiones, licet non faciat novas res; et secundum quod fingit interius, sic etiam depingit et sculpit exterius. 3. *S.* d. 37, dub. 1 (B. 3. S. 830).

[63] Multa tamen fingit homo, quae nunquam vidit; multa etiam, postquam

II. Der Objektivitätswert der niedern Vernunft.

A. Am Schlusse dieses Kapitels dürfen wir nicht die Frage über den Objektivitätswert der Tätigkeit der niedern Vernunft übergehen. Bei Thomas kann und darf man offenbar diese Frage nur für die menschliche Vernunft als solche behandeln; nicht so bei Bonaventura. Thomas hat nur eine Quelle anerkannt, aus welcher die Vernunft alle Erkenntnis schöpft: nämlich die Sinne. „Nihil est in intellectu quod prius non fuerit in sensu." Alle Erkenntnis ist bedingt durch die Erfahrung.

Bonaventura hat nicht eine, sondern mehrere Quellen angenommen. Alles Sinnliche kommt in uns durch die äußere Erfahrung, also von unten her mittelst der Sinne. Alles Geistige wird uns bewußt mittelst der innern Erfahrung. So kommt Bonaventura zu mehreren getrennten, grundverschiedenen Quellen für die Betätigung des menschlichen Verstandes, eine für die niedere, eine für die höhere Vernunft.

Es ist also berechtigt und logisch, in verschiedenen Abschnitten den Objektivitätswert dieser Arten des menschlichen Verstandes näher zu bestimmen. Wir werden dabei Gelegenheit haben, alles bis jetzt über die niedere Vernunft Gesagte in einer Skizze zusammenzufassen.

Das erkenntnistheoretische Problem ist eines der wichtigsten für die Philosophie, mit dessen richtiger oder falscher Lösung die ganze Philosophie steht und fällt.

Es ist auch dasselbe Problem, das die ganze Geschichte der Philosophie beherrscht, denn diese findet nach ihm ihre Einteilung in Empirismus, Idealismus, Aristotelismus. Alle andern Systeme sind Konsequenzen aus diesen drei und müssen auf diese als auf ihren Ausgangspunkt zurückgeführt werden.

Sie alle bemühen sich in letzter Linie um die Lösung dieser zwei Fragen: Wie ist das Denken überhaupt möglich? Welchen Wert hat unser Denken? Auf wievielerlei Weisen haben die Philosophen im Laufe der Geschichte diese Fragen beantwortet!

Unter den Idealisten meinte Plato, die Erkenntnis sei nichts anderes als eine Wiedererinnerung an das, was der Mensch in vergangenem Leben geschaut habe.

Descartes lehrte, bei der Geburt seien uns die Ideen eingeprägt worden, so daß die menschliche Erkenntnis nichts anderes sei als eine notwendige mechanische Entwicklung der determinierten Vernunft.

---

vidit, cogitat, ita quod illa cogitatio non excitatur a potentia sensitiva movente. 2. S. d. 24, a. 2, q. 1, ad 4 (B. 2. S. 579).

Die Ontologisten, wie u. a. Malebranche, Rosmini, Ubaghs, behaupteten, daß wir unsere Ideen unmittelbar in Gott schauen.

Es bilde die Erfahrung bei der Selbstbetätigung der Vernunft eine rein akzidentelle und äußere Veranlassung, so meinen Plato und mit ihm Augustin, Wilhelm von Auvergne, Roger Bacon, Descartes und überhaupt die Idealisten, Ontologisten, Okkasionalisten.

Die Empiristen und Sensisten, wie z. B. Wilhelm von Ockham, David Hume, Etienne Bonnot de Condillac, Stuart Mill, lehrten, die menschliche Vernunft könne in ihrer Erkenntnis die sinnliche Erfahrung nicht übersteigen; sie leugnen jede Möglichkeit einer wahrhaft allgemeinen Idee; das Höchsterreichbare für die Vernunft wäre eine „idea collectiva" der singulären Erscheinungen.

Kant, der alle späteren erkenntnistheoretischen Systeme beherrscht, meinte in den Formen a priori einen Mittelweg gefunden zu haben zwischen Idealismus und Empirismus. Er ist es besonders gewesen, der es in der modernen Philosophie versucht hat, die Kluft zwischen diesen beiden Systemen zu überbrücken. Seine Versuche sind jedoch gescheitert. Kant wollte eine Brücke bauen zwischen dem schroffen Empirismus, den er bei Hume kennen gelernt hatte, und dem Idealismus, in dem er erzogen war. Sein Kritizismus war ein Kritizismus des erkenntnistheoretischen Problems. Die kantische Philosophie ist wesentlich „per excellentiam" ein erkenntnistheoretisches System, denn alle andern Fragen sind bei ihm von dem erkenntnistheoretischen Problem bedingt. Trotz seiner ernsten Versuche und Proteste ist Kant geblieben, was er von Hause aus war: ein Idealist, Subjektivist, Phänomenalist. Seine ganze Philosophie läßt sich mit dem Namen „transzendentaler Idealismus" am besten kennzeichnen. Die reale Welt ist ihm vollständig verschlossen geblieben. Das Ding an sich hat er als unerreichbar, transzendental für unsere Erkenntnis erklärt, seine Existenz als ein Postulat der Vernunft angenommen, es bleibt aber unbekannt und unerkannt. Die Erfahrung, welche zwar zeitlich vorhergeht, wird von den Formen a priori bestimmt, so daß wir nur das erkennen, was wir in sie hineingelegt und hineingetragen haben. Es ist ihm also nur ein subjektives Spiel der Vernunft übriggeblieben. Im kantischen System ist keine Metaphysik im eigentlichen Sinne möglich; seine Philosophie ist im Wesen nichts mehr als eine formale Logik. Die Schwäche seines Gebäudes zeigt sich am klarsten in seinen nächsten Geistesverwandten, die die Prinzipien ihres Meisters streng logisch zu den äußersten Folgerungen durchgeführt haben. In der Tat, wenn das Ding an sich

transzendental ist, und wir in der Erfahrung nichts anderes als unsere eigenen Gebilde erkennen, dann ist es ganz folgerichtig, wenn Fichte, nicht damit zufrieden, Kant zögernd nachzusprechen, es sei nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich ein und dasselbe Ding seien, gleich weiter geht und diese „vielleicht mögliche Identität" kategorisch feststellt, und so den Solipsismus proklamiert. Nicht weniger konsequent war Hegel, als er den subjektiven Idealismus Fichtes fortbildete, den objektiven Idealismus und den Panlogismus proklamierte.

Kant ist am Ufer des Idealismus stehen geblieben; all seine Versuche, den Boden des Realen zu erreichen, sind mißlungen. Er ist geblieben, was er war: ein Idealist.

Es ist hier nicht der Ort, das aristotelisch-thomistische System eingehend zu besprechen. Wir müssen es als allgemein bekannt voraussetzen. Es sei hier einfach festgestellt, daß Thomas, ausgehend von den Tatsachen der Erfahrung und den klaren Prinzipien der Vernunft, deren Außerachtlassung oder Leugnung ein Angriff gegen die Vernunft, und also gegen die Philosophie selbst ist, sein geniales System aufgebaut hat: die einzig mögliche Synthese zwischen Empirismus und Idealismus. Hunderte von Jahren vor Kant hat er zustande gebracht, was diesem nie gelungen ist. Dabei hat Thomas Plato und Aristoteles miteinander versöhnt, beider Systeme ergänzt und vervollständigt und so das erkenntnistheoretische Problem ein für allemal restlos gelöst. Dies ist einer der herrlichsten Triumphe der thomistischen Philosophie.

Die These der Empiristen lautet: Alle Erkenntnis stammt aus der Erfahrung, und in der Vernunfterkenntnis findet sich nicht mehr vor als in der Erfahrung.

Zur Thesis des Empirismus bildet der Idealismus folgende Antithese: Alle Erkenntnis stammt aus dem denkenden Subjekt, nichts kommt aus der Erfahrung. Die Erfahrung hat also keinen erkenntnistheoretischen Wert, ist kein erkenntnistheoretisches Mittel.

Aus diesen zwei diametral gegenüberstehenden Systemen ist keine Synthese zu bilden; sie stehen als affirmatio und negatio ein und desselben Dinges kontradiktorisch gegenüber. Kant hat vergeblich versucht, eine Synthese herzustellen. Er modifizierte die Thesis des Empirismus in folgender Weise: Alle Vernunfterkenntnis fängt mit der Erfahrung an, aber nicht alle Erkenntnis entspringt aus der Erfahrung.

Er modifizierte auch die Antithese der Idealisten und formulierte sie also: Es gibt Erkenntnisse „a priori", also vor und unabhängig von jeder Erfahrung; aber es gibt auch eine Erkenntnis

a posteriori und unsere Erkenntnis fängt der Zeit nach mit der Erfahrung an. Die Synthese ist folgerichtig diese: Unsere Erkenntnis stammt also teilweise aus der Erfahrung a posteriori und teilweise a priori aus dem denkenden Subjekt. Unsere Erkenntnis ist also teilweise „a priori" und teilweise „a posteriori". Diese Synthese Kants ist jedoch keine wahre, sondern nur eine scheinbare. Die Erfahrung muß sich gemäß seiner ausgesprochenen Lehre nach der Vernunft richten. Die Vernunft erkennt nur das, was sie in die Erfahrung, in die Erfahrungsgegenstände selbst „a priori" hineingelegt hat. Weil die Erfahrungsgegenstände ein Produkt der Vernunft, der Formen „a priori" sind, ist seine Synthese eine scheinbare. Kant hebt tatsächlich den Empirismus auf; sein System ist nur eine akzidentelle Modifizierung der These des Idealismus.

Thomas verwirft mit Aristoteles sowohl die Thesis des Empirismus, wie auch die Antithese des Idealismus, und zwar sowohl in sich, wie nach der Modifizierung von Kant.

Thomas modifizierte die Thesis des Empirismus folgenderweise: Alle Vernunfterkenntnis fängt mit der Erfahrung an und stammt aus der Erfahrung. „Nihil est in intellectu, quod prius non fuerit in sensu." Er stimmte mit dem Empirismus darin überein, daß die Erkenntnis mit der Erfahrung anfängt. Er modifizierte und verwarf den Empirismus, insofern als er lehrte, daß in der Vernunfterkenntnis mehr vorhanden sei als in der Sinneserfahrung, „plus est in intellectu quam in sensu".

Er modifizierte auch die Antithesis des Idealismus.

Er verwarf die Erkenntnis „a priori" schlechthin und lehrte: Es gibt keine Erkenntnis „a priori": „Intellectus est sicut tabula rasa." Er stimmte mit dem Idealismus darin überein, daß er lehrte, in der Vernunfterkenntnis sei mehr enthalten als in der Sinneserfahrung, „plus est in intellectu quam fuerit in sensu". Folgerichtig stellte er diese Synthese auf: Alle Erkenntnis fängt mit der Erfahrung an. In der Vernunft ist mehr vorhanden als in der Erfahrung.

Dieses „Mehr" bezieht sich nicht auf den Gegenstand als solchen; beide, Sinn und Verstand, kennen den Gegenstand; jeder jedoch auf seine Weise. Das Mehr bezieht sich also ausschließlich auf die Weise der Erkenntnis. Der stoffliche Sinn kennt das Außending seiner singulären Erscheinung nach. Der geistige Verstand erkennt das Objekt auf geistige Weise. Er dringt mittelst des erleuchtenden intellectus agens tiefer in das Objekt ein — daher das Mehr —, er erkennt nicht das

Singuläre, sondern er richtet sich auf das Quiditative, das Wesen, das Notwendige und daher Allgemeine. Er erkennt also das Ding an sich.

Wie ist dieses möglich? Weil der Mensch weder ausschließlich Stoff, noch ausschließlich Geist ist, sondern Stoff und Geist in einer forma substantialis vereinigt: also weil er animal rationale ist mit den entsprechenden Fähigkeiten: Sinn und Verstand. Der Mensch (das Ich) erkennt also das eine Objekt auf doppelte Weise: sinnlich und geistig.

Thomas kannte keine Formen a priori; er brauchte nicht an das Ding an sich zu glauben, er gewann dessen klare Erkenntnis nicht „a priori", sondern aus der Erfahrung. Er baute die Brücke zwischen Idealismus und Empirismus. Er versöhnte beide und wies die Objektivität der menschlichen Erkenntnis nach, indem sie nach ihm nichts mehr erkennt, als in den Außendingen vorhanden ist. Unsere Vernunft hat nicht nur rein subjektiven Wert, unsere Vernunft erkennt nicht nur die singulären fließenden Erscheinungen, sie erkennt nicht mittelst gewisser Formen „a priori", sondern sie erkennt mittelst der Erfahrung und der Abstraktion die formae substantiales, die absoluten, notwendigen, allgemeinen Wesenheiten der Außendinge selbst. Unsere Vernunft hat also einen realen, objektiven Wert.

Mit der Lösung der Frage, wie ist das Denken überhaupt möglich, löste er auch die zweite, welche mit der ersten in notwendiger Verknüpfung steht: Welchen Wert hat unser Denken?

Thomas versöhnte Plato mit Aristoteles in einer herrlichen Synthese. Mit Aristoteles konstatierte er die Passivität der menschlichen Vernunft, unterschied aber streng zwischen Sinneswahrnehmung und Vernunfterkenntnis. Durch die Sinneswahrnehmungen gelangen wir zur Erkenntnis des Dinges nach seiner individuellen Erscheinung; durch die intellektuelle Erkenntnis dringen wir mittelst der Abstraktion des *νοῦς ποιητικός* bis zur quiditas, zur Wesenheit, zum *τὸ τί ἦν εἶναι* des Individuums durch, und indem wir so bemerken, daß die verschiedenen Individuen die gleiche Wesenheit haben, sagen wir diese von vielen aus und bilden uns so die allgemeinen Begriffe.

Plato, der ideale Weise, verachtete die Außenwelt und richtete den Blick ausschließlich auf die geistige subsistente Idee, auf die ideale Welt.

Aristoteles, der wissenschaftliche Naturkenner, verließ

die platonische Ideenwelt, wandte sich zur Außenwelt und verlegte die Ideen als formae substantiales in die Dinge[64].

Das Genie des hl. Thomas vernachlässigte die reale Welt nicht, anerkannte auch die formae substantiales in den Dingen. Aber mit genialer Kraft stieg er wie Plato zur höchsten idealen Welt hinauf, versetzte aber im Anschluß an Augustinus die ideae substantiales Platos in die Gottheit selber. Gott als causa exemplaris und efficiens aller Geschöpfe läßt, nach ihm, seine göttlichen Ideen in die Weltdinge hinabsteigen. So wurde das Ideale in einem endlichen Abglanz und in einer endlichen Teilnahme in den Einzeldingen konkretisiert. Gott erschuf den Menschen, der das Körperliche, Singuläre, Einzelne, Beschränkte in einer Wesenheit mit dem Geistigen, Idealen, Allgemeinen vereinigt.

In dem körperlichen Bestandteil seines Wesens erhielt der Mensch mit den Sinnen die eingeschaffene Kraft, die konkretisierten, singulären Dinge dieser realen Welt als Stoff für die geistige Vernunft in sich aufzunehmen.

Weil das Singuläre, Partikuläre die geistige, zum Allgemeinen veranlagte Vernunft unmöglich bestimmen kann, hat Gott — wie dem niedern Teil des Menschen die lebendige Kraft, sich das Äußere in allen Formen zu assimilieren —, so der Vernunft eine lebendige, geistige Kraft anerschaffen, sich das Singuläre, Partikuläre zu assimilieren. Er hat dem Menschen einen Abglanz des ewigen Lichtes mitgeteilt, worin er alles Ideale erkennen und schauen kann. Im intellectus agens besitzt daher der Mensch die Leuchtkraft, die das Singuläre mit ihrem Lichte überstrahlt, um so im Singulären das Ideale, Allgemeine zu beleuchten, abzulösen, herauszuheben. Der intellectus agens „quo est omnia facere" bringt im Singulären das Quiditative, Ideale als assimiliert oder erkennbar hervor, und der intellectus possibilis „quo est omnia fieri" nimmt dieses Erkennbare in sich auf und gebiert die allgemeine Idee, die Ausstrahlung und der Abglanz der ewigen, göttlichen Ideen, die, eins in unteilbarer Wesenheit und zugleich das Unendliche, das subsistierende Sein und also die subsistierende Wahrheit sind.

Eine solche Lösung war des mit Augustinus größten unter den christlichen Genien, Thomas von Aquin, würdig.

---

[64] *In Hexaëmeron* sagt Bonaventura: „Nam aliqui negaverunt, in ipsa (prima causa) esse exemplaria rerum; quorum princeps videtur fuisse Aristoteles, qui et in principio Metaphysicae et in fine et in multis aliis locis exsecratur ideas Platonis. Unde dicit, quod Deus solum novit se et non indiget notitia alicuius alterius rei et movet ut desideratum et amatum. Ex hoc ponunt, quod nihil, vel nullum particulare cognoscat. Unde illas ideas praecipuus impugnat Aristoteles et in Ethicis, ubi dicit, quod summum bonum non potest esse idea. Et nihil valent rationes suae, et commentator solvit eas. Coll. VI, nº 2 (B. 5. S. 360—61).

B. Welche Stellung nimmt der hl. Bonaventura in dem erkenntnistheoretischen Problem ein?

Es sei hier nochmals betont, daß wir hier, im Gegensatz zu Thomas, die Frage nur bezüglich der niedern Vernunft behandeln.

Inwiefern Thomas und Bonaventura betreffs des ganzen erkenntnistheoretischen Problems übereinstimmen und auseinandergehen, werden wir sehen, wenn wir die Tätigkeit der höhern Vernunft im Systeme Bonaventuras zum Abschluß gebracht und so Einblick in das ganze System Bonaventuras geworfen haben.

Weil nach der ausgesprochenen Lehre Bonaventuras alles menschliche Denken mit der niedern Vernunft anfängt, so kann man auch ohne weiteres jene erste Frage stellen: Wie ist das Denken möglich? oder genauer gesagt: Wie ist die Betätigung der niedern Vernunft möglich? Die weitere Frage bleibt dann: Welchen Wert hat das Denken, das Erkennen der niedern Vernunft?

Bonaventura und Thomas stehen in diesen Fragen — einige nebensächliche Punkte ausgenommen — in vollem Einklang. Es sei speziell hervorgehoben, daß der hl. Bonaventura hier mehr als irgendein Theologe aus der Franziskanerschule besonders in den Hauptmomenten dem hl. Thomas nahesteht. Dieses ist eines seiner großen Verdienste. Für die Franziskanerschule ist zu bedauern, daß sie sich, wie sonstwo, auch hier nicht mehr dem hl. Bonaventura angeschlossen hat.

Die erste Frage nach Bonaventuras Ansicht über die Möglichkeit des Denkens haben wir in vorhergehenden Kapiteln nach Kräften zu beantworten versucht. Es ist hier also angebracht, eine übersichtliche Zusammenfassung vorzunehmen; damit wird sich dann die zweite Frage, von der ersten abhängig, von selbst lösen. Wir werden stets in Klammern den Unterschied und die Übereinstimmung von Augustin und Thomas angeben.

1. a) Wie Aristoteles und Thomas von der menschlichen Vernunft als solche festhalten, daß sie ihrem Wesen nach passiv sei, so geht auch Bonaventura von dieser Tatsache aus: Der Mensch ist bei seiner Geburt aller species oder similitudines bar, ein unbeschriebenes Blatt.

Die niedere Vernunft trägt auf keine Weise eine „pictura" der äußern Welt in sich; bezüglich dieser ist sie in jeder Hinsicht leer und daher in voller Möglichkeit (potentia) oder mit andern Worten passiv (im Gegensatz zu Augustin).

Wie wird diese potentia, diese passive Vernunft aktuiert? Selbstverständlich von außen her.

b) Der Mensch trägt zwei entgegengesetzte Elemente in sich,

die zu einer Wesenheit verbunden sind, das Körperliche und das Geistige; er ist ein animal rationale.

Aus dem im höchsten Grade Geistigen und dem niedern Animalischen ist keine innige Verbindung möglich, wohl aber aus dem höchst vollkommenen Animalischen und dem niedrigsten Geistwesen.

Die Seele trägt nicht nur die geistige Fähigkeit der Vernunft in sich, sondern auch die Sinne (mit Augustin, im Gegensatz zu Thomas).

c) Der Körper ist mit fein gestalteten Organen ausgestattet. Die erste Fühlung mit der Außenwelt bildet sich im Organ, das das Bild alles Körperlichen, Äußern ohne Materie in sich aufnimmt. Der Sinn wendet sich zu diesem Bilde, und so entsteht die Wahrnehmung als Ergebnis dieser beiden. Daher wird die Wahrnehmung vom Kompositum ausgesagt. (Eigene Mittelstellung Bonaventuras zwischen Augustin und Thomas.) Die Sinneswahrnehmung ist also die äußere Sache mittelst eines sinnlichen Bildes dargestellt.

Mittelst dieser species nehmen wir das Objekt wahr, und zwar nicht mittelbar, sondern unmittelbar; denn der Sinn nimmt weder sich selbst, noch sein Organ, sondern allein das Objekt wahr und erfreut sich allein am Objekt. Die Wahrnehmung ist also rein objektiv (mit Thomas).

Hier liegt, wie schon im zweiten Kapitel gesagt, das Fundament für die Begründung des objektiven Wertes der niedern Vernunfterkenntnis.

Bonaventura stellt mit dem Philosophen und Thomas ausdrücklich fest, daß die Sinne nicht irren können bezüglich ihres eigenen Objektes. Für das objectum commune oder per accidens ist aber ein Irrtum möglich. Eine zweite Bedingung für die Untrüglichkeit der Sinne ist der eigene innere normale Zustand bei der Betätigung. Offenbar muß man den normalen Zustand als Maßstab nehmen, wenn man bestimmen will, was per se geschieht. Objekt, Medium und Organ müssen also gut disponiert sein.

d) Die äußern Sinne benachrichtigen die innern Sinne, wie Bonaventura sich ausdrückt, und diese sind die Ergänzung der äußern. Die Wahrnehmungen werden im Gemeinsinn bewußt, in der Phantasie zusammengefügt und aufbewahrt. Das Gedächtnis ruft sie alle wieder aktuell hervor, so oft es für die vollständige Erkenntnis notwendig oder nützlich ist. Das Schätzungsvermögen entdeckt im Objekte, mittelst des im äußern Sinne empfangenen Bildes, das Schädliche oder Nützliche, was für das Tierleben unerläßlich notwendig ist (Thomas).

2. a) Hier ergibt sich die wichtige Frage: Wie kann die Vernunft mit den sinnlichen, singulären species der Sinne in Verbindung treten? Die Vernunft ist doch erstens reiner Geist, und zweitens, nach der ausgesprochenen Lehre Bonaventuras, ausschließlich zum Allgemeinen veranlagt, erkennt das Singuläre nur indirekt aus einer Zusammensetzung mehrerer allgemeinen Begriffe.

Wie läßt sich diese weite Kluft zwischen Geist und Sinn, zwischen dem Allgemeinen und Singulären überbrücken? Diese Schwierigkeit ist der Aufmerksamkeit Bonaventuras nicht entgangen, wie wir bei der niedern Vernunfttätigkeit sahen. Er stellt sich mit bewußter Klarheit folgende Bedingungen: Wenn etwas der Vernunft nicht gegenwärtig ist, muß es gegenwärtig gemacht werden; denn die Vernunft erkennt nur, was ihr gegenwärtig ist. Damit jedoch die Vernunft den Akt des Erkennens setzen könne, ist erforderlich: erstens, daß die Vernunft fähig sei, das Äußere in sich aufzunehmen; zweitens muß das Äußere, wenn es in sich dem Verstande disproportioniert ist, diesem angepaßt werden.

Er fügt hinzu: Dieses ist jedoch nur möglich durch etwas, was auch dem Dinge ähnlich ist, damit das Ding begriffen werde, wie es in sich selbst ist; sonst gäbe es Erdichtung und Täuschung. Man sieht, wie klar er sich dieses Problem gestellt hat; wie er die zwei Fragen über die Möglichkeit und den Objektivitätswert des Erkennens nicht getrennt, mit welch peinlicher Gewissenhaftigkeit er immer die Objektivität der Erkenntnis zu beweisen und zu bewahren gesucht hat.

Wie hat Bonaventura diese Fragen beantwortet?

b) Ist die Vernunft in sich fähig, das Äußere oder die Dinge, wie sie in sich sind, in sich aufzunehmen, zu erfassen?

Nachdem Bonaventura die Irrtümer der Philosophen betreffs der Betätigung des Verstandes verworfen und die Ansicht einiger katholischer Lehrer, z. B. Augustins, daß Gott das Licht sei, das uns erleuchtet, als nicht zur Frage gehörend bezeichnet hat, sagt er: „Wie den andern Geschöpfen die Fähigkeit zukommt, ihre eigenen Akte zustande zu bringen, wie sie eine aktive Kraft oder Macht in sich tragen, durch welche sie zum Wirken befähigt sind, so ist der Mensch nicht nur zweifellos zur Erkenntnis der Wahrheit veranlagt, sondern auch mit einer innern Kraft begabt, die Wahrheit tatsächlich zu erreichen. Der Verstand besitzt also nicht nur in sich eine rezeptive Kraft (intellectus possibilis), sondern auch eine tätige Kraft (intellektus agens) — (dem hl. Augustinus unbekannt) —, mittelst deren er sich in den actus intellectivus versetzt (Thomas).

In sich trägt die niedere Vernunft von Gedankeninhalten aktuell nichts; sie ist ein unbeschriebenes Blatt. Wie sollen wir uns nun jene tätige Kraft denken? Am besten, sagt Bonaventura, kann man sie vergleichen mit einem Licht, das immer leuchtet.

Wie findet dann die Betätigung statt?

c) Die Formen, sagt Bonaventura, werden in den materiellen Dingen ratione materiae konkretisiert und partikularisiert.

Die Phantasie, eine sinnliche Tätigkeit, kann, obschon sie in gewissem Sinne abstrahiert, gerade als sinnliche Fähigkeit in sich nur ein sinnliches Bild aufnehmen von der Form, wie sie in der Materie singularisiert ist, und stellt also nur das singuläre Außending als solches vor. In der Sinneserfahrung erkennen wir das Singuläre als solches unmittelbar und ausschließlich. Sobald nun das äußere Objekt mittelst des singulären Phantasiebildes in uns vergegenwärtigt ist, strahlt der intellectus agens sein geistiges Licht über dieses Bild aus, beleuchtet, reinigt es und assimiliert es dem intellectus possibilis, damit dieser es als seine forma in sich aufnehme und so den Akt des Denkens hervorbringe, die Idee, das verbum mentis in sich bilde. Hier liegt also eine ganz andere Weise von Abstraktion vor als bei den Phantasmen. Das geistige Licht dieser geistigen Kraft beleuchtet das singuläre Phantasiebild, erreicht jedoch nicht die „forma particularisata in materia", welche es vorstellt. Gerade weil das Licht geistig ist, erreicht es das Individuelle, Partikuläre nicht, also nicht die forma als individuata, sondern gerade insofern sie nicht in der Materie konkretisiert ist.

Nun fragt sich Bonaventura: Wann erkenne ich etwas vollständig? Wenn ich das volle Sein des Dinges erfasse. Das volle Sein nun bildet die Wesenheit, die quiditas, das τὸ τί ἦν εἶναι des Aristoteles, das Ding an sich bei Kant. Wenn die Vernunft also mittelst der geistigen Abstraktion die allgemeine Form aus dem partikulären Bilde ablöst, erkennt sie die Wesenheit, das volle Sein, erfaßt das Ding vollständig, wie es in sich ist, kennt das Ding an sich.

So erkennen wir also in den Sinnen die partikuläre Erscheinung, das singuläre Phänomen und steigen mittelst der erhabenen Kraft des intellektuellen Lichtes zur Erkenntnis des Dinges an sich auf. Damit ist die Frage: Wie ist das Denken überhaupt möglich, von Bonaventura gelöst. Bonaventura hat auch die Brücke zwischen Empirismus und Idealismus in einer festen logischen Synthese aufgebaut. Wie Thomas zeigt auch er sich als gemäßigten Realisten und Empiristen, indem er aus der Erfahrung von den äußern und innern Sinnen, mittelst einer geistigen Vernunftkraft das wesentliche, quiditative, allgemeine Bild abzieht, auslöst und so zur

geistigen objektiv begründeten Erkenntnis kommt; denn mit der Lösung der ersten Frage hat er auch die Lösung der zweiten objektiv erledigt.

3. Sie ist wirklich objektiv begründet, denn:

Die Sinne nehmen, wie schon gesagt, das Objekt unmittelbar in einem sinnlichen Bilde als in einem „medium quo" wahr. Die sinnliche Wahrnehmung ist also rein objektiv. Die Phantasie nimmt dieses Bild in sich auf und es bildet den Stoff für die Vernunft. Die Vernunft löst nun daraus das allgemeine Bild ab, das in dem Phantasma in seiner singulären Konkretisierung, also realiter, wenn auch nicht formaliter, sondern nur virtualiter als allgemeines enthalten war. In esse repraesentativo ist diese allgemeine Form also dieselbe forma rei, und zwar nur in ihrer allgemeinen Form, welche in dem Phantasma als Singuläres enthalten war. Sie ist also, wie in den Sinnen und im Phantasma, ein Bild des äußern Dinges, d. h. in esse repraesentativo das Ding selbst. Die Vernunft erkennt also in dem Bilde das repräsentierte Ding. Da jedoch das Bild keine andere direkte Existenzaufgabe hat als das Ding zu repräsentieren, also nur das Ding in einer neuen Existenzweise ist, als medium quo ausschließlich das Ding an sich zeigt, so ist das unmittelbare Objekt der Vernunft nur „das Ding an sich", die Erkenntnis ist objektiv, weil sie unmittelbar das äußere Objekt zum Gegenstand hat und erfaßt.

Daß dieses die ausgesprochene Lehre Bonaventuras ist, geht aus dem Gesagten klar hervor. Wir wollen es jedoch in zwei Sätzen noch weiter bestätigen.

4. Wie schon früher gesagt, führt Bonaventura zwei Forderungen für die Erkenntnis an: Erstens, daß die Dinge dem Verstande ähnlich gemacht werden „res cognitae sunt in sciente per modum scientis"[65]. Zweitens jedoch auch, daß der Verstand in gewissem Sinne das Ding selbst werde: „Ad hoc quod intellectus aliquid intelligat, necesse est, ipsum assimilari rei cognitae"[66].

Darum sagt er konsequent: Es ist das Ding, was den Verstand informiert, und Verstand und Ding verhalten sich wie Materie und Form „sicut materia se habet ad formam, ita intellectus se habet ad res"[67]. Der Intellekt wird also das Ding, jedoch secundum conditiones intelligentis, also in esse intelligibili oder repraesentativo. Das Bild, die species ist also nicht das quod, was wir erfassen, sondern das quo oder die ratio qua. Bonaventura unterläßt es nicht, hierauf hinzuweisen: „Similitudo

[65] 1. S. d. 35, divisio textus (B. 1. S. 599).
[66] 3. S. d. 14, a. 2, q. 1, s. c. 2 (B. 3. S. 307).
[67] l. c., s. c. 1 (B. 3. S. 307).

est ratio cognoscendi ... et haec est idea ... sed aliter in nobis, aliter in Deo. In nobis quidem ratio cognoscendi est similitudo, cognitum est veritas“ [68]. Darum konnte er auch sagen: „Eadem cognitione qua quis cognoscit similitudinem rei, cognoscit ipsam rem“ [69].

Dieselben Prinzipien, welche die Dinge konstituieren, sind auch die Prinzipien ihrer Erkenntnis; sie bewirken deren Bestand „per se ipsa“, sie bewirken deren Erkenntnis „per suas similitudines“ [70]. Was wir also in der intellektuellen Erkenntnis erfassen, ist die „ratio rei“, die forma, essentia rei; es ist, wie er sagt, das volle Sein des Dinges, das Ding selbst. Daher sagt er: „Qui cognoscit rationem rei, cognoscit ipsam rem“ [71]. Man sieht aus diesen wenigen angeführten Texten, welche durch eine Menge anderer zu ergänzen wären, wie klar Bonaventura über dieses Problem gedacht hat, wie er im Subjektiven immer das Objektive festhält, wie er die Objektivität der Erkenntnis immer wieder aufs neue begründet. Er hat dieses alles in seinen ausschließlich theologischen Werken mehr vorausgesetzt, als ex professo beweisen wollen, wie Thomas es getan hat. Er hat uns jedoch gelegentlich, in den verschiedenen Quaestiones zerstreut, die Elemente gegeben, mittelst deren wir die Synthese aufbauen können.

Das Gesagte wird aufs neue bestätigt durch seine Lehre über die Wahrheit.

5. Mit dem Philosophen lehrt Bonaventura, daß das Objekt und Ziel des Verstandes die Wahrheit sei. „Intellectus speculativus dicitur esse ille qui tendit in verum sub ratione veri“ [72].

„Habitus distinguitur per actus, et actus per objecta, in hoc autem distinguuntur virtus et scientia secundum Philosophum, quod virtus est in bonum et scientia est in verum“ [73]. „Finis intelligentiae est verum“ [74]. „Veritas, ut dicit Philosophus, in secundo Metaphysicae, est finis intelligentiae speculativae“ [75]. Das durch den Verstand Erkannte ist also die Wahrheit: „cognitum est veritas“.

Was ist jedoch Wahrheit?

Man kann die Wahrheit als solche in mehrfachem Sinne auffassen, als „veritas rerum“ und als „veritas intellectus“, als „veritas

---

[68] 1. S. d. 35, q. 1 (B. 1. S. 601 b).
[69] 3. S. d. 14, a. 2, q. 1, f. 3 (B. 3. S. 307).
[70] Vgl. ad Note 21 S. 126—127.
[71] 2. S. d. 11, dub. 2 (B. 2. S. 289).
[72] 3. S. d. 23, a. 1, q. 2 (B. 3. S. 474).
[73] 3. S. d. 23, a. 1, q. 1, s. c. 2 (B. 3. S. 470)
[74] 3. S. d. 38, q. 2, ad 6 (B. 3. S. 845).
[75] 1. S. d. 3, p. 1, dub. 4 (B. 1. S. 79).

sermonis", als „veritas morum" [76], oder man kann die Wahrheit betrachten, wie sie „in arte divina" in der Seele ist, oder in den Dingen vorfindet; oder auch in diesen drei zugleich [77].

Im allgemeinen besagt die Wahrheit eine Beziehung zu einem Verstande.

Die Wahrheit, insofern sie sich auf die „ars divina" bezieht, ist die göttliche Erkenntnis aller Dinge. Gott ist die Ursache aller Geschöpfe und daher sind alle Dinge wahr, wenn sie in sich so sind, wie sie in „arte divina" ausgeprägt stehen [78].

Die „veritas morum" oder die Rechtschaffenheit besteht in der Übereinstimmung mit den Gesetzen, die in dem leuchtenden Buche „Wahrheit" geschrieben sind [79].

Die „veritas sermonis" oder die Wahrhaftigkeit ist die in Worten ausgesprochene Wahrheit des Verstandes.

Wir haben jedoch genauer nur die „veritas rerum und intellectus" ins Auge zu fassen, weil diese beiden in innigster Verknüpfung zusammen den Objektivitätswert der menschlichen — hier der niedern — Vernunft näher, und zwar überaus trefflich, erklären und bestätigen.

Worin besteht die veritas rerum?

In 4. Sent. widerlegt Bonaventura eine falsche Ansicht über den Begriff der wahren Tugend und sagt: „Weil man nicht gut bedachte, was das Wort ‚verum' besagt, kam man zu diesem Irrtum." Er grenzt dann die drei Begriffe verum, unum, bonum ab: „Unum (dicit) indivisionem principiorum entis, et verum indivisionem entis ab esse sive actu absoluto, prout tamen natum est fieri apud intellectum, et bonum indivisionem ab actu ut in finem relato [80]. An einer andern Stelle lehrt er nicht weniger klar: „Hae autem sunt, bonum, unum et verum, quae non contrahunt ens secundum supposita, sed secundum rationem. Nam unum nominat ens ut communicabile, et hoc habet per indivisionem sui in se; verum, secundum quod cognoscibile, et hoc habet per indivisionem sui a propria specie, bonum secundum quod communicabile, et hoc habet per indivisionem sui a propria ratione. Et quia haec triplex indivisio se

[76] U. a. *De Red. art.* nº 4 (B. 5. S. 320). *In Hexaëm.* coll. 5, nº 1 (B. 5. S. 353); *In Hexaëm.* coll. 4, nº 2—5 (B. 5. S. 349).

[77] *De Scientia Christi* q. 4, ad 23 (B. 5. S. 26).

[78] Tunc enim res sunt verae, quando sunt in se vel in universo, sicut sunt in arte aeterna, vel sicut ibi exprimuntur. Res autem vera est, secundum quod adaequatur intellectui causanti. *In Hexaëm.* coll. 3, nº 8 (B. 5. S. 344). Siehe das Kapitel über die rationes aeternae.

[79] Primo igitur homo rectus est, cum intelligentia summae veritati aequatur. 2. *S.* prooemium (B. 2. S. 4 a).

[80] 4. *S.* d. 14, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 332 a).

habet secundum ordinem quantum ad rationem intelligendi, ita quod verum praesupponit unum, et bonum praesupponit unum et verum; hinc est, quod haec attribuuntur primo principio in summo, quia perfecta et generalia“ [81].

Den Begriff der „veritas intellectus“ umgrenzt Bonaventura folgerichtig überall (wie auch Thomas) in den Worten: „est adaequatio rei et intellectus“. Die Herausgeber von Quaracchi weisen darauf hin, daß diese definitio zwar dem Sinne nach mit der Lehre des Aristoteles völlig übereinstimme, den Worten nach jedoch vielmehr mit denen von Averroes und Avicenna [82].

Dies kann niemanden befremden, weil die Philosophie des 13. Jahrhunderts, besonders was die Erkenntnislehre anbelangt, unter starkem Einflusse dieser zwei Araber stand. Die genannten Herausgeber führen in derselben Note zwei Ausdrücke an, welche die Definition Bonaventuras auf interessante Weise beleuchten. „Verum namque,“ sagt Averroes in seiner *Destructio destructionum*, disp. metaph. I circa finem (dub. 22) (ed Venet. 1495), „ut declaratum est in sua declaratione (definitione) est aequare rem ad intellectum, scilicet quod reperiatur in anima, sicut est extra animam.“

Avicenna I *Metaph.* c. 9: „Veritas autem . . . intelligitur dispositio dictionis vel intellectus, qui signat dispositionem in re exteriori, cum est ei aequalis.“

Bonaventura wiederholt und verdeutlicht dieses an den verschiedensten Stellen. Es erscheint zweckmäßig, hier noch einige Texte zu zitieren.

„Intellectus si verus est, intelligit sicut est in re“ [83].

„Veritas est adaequatio rei et intellectus, ergo quoties homo intelligit, sicut est in re veritatem habet et intellectus et intellectum“ [84].

„Qui enim cognoscit vere cognoscit, rem praesentem esse, sicut est et futuram ita evenire, sicut eveniet. Est enim veritas adaequatio rei et intellectus“ [85].

So lehrt Bonaventura noch: „Unsere Erkenntnis hängt von der Gewißheit der Dinge ab“ [86]. Er erklärt sich näher und sagt: Weil

---

[81] *Brev.* p. 1, c. 6 (B. 5. S. 215 a).

[82] 1. *S.* d. 40, a. 2, q. 1 (B. 1. S. 707 Note 5). Es ist diese Begriffsbestimmung dem *Liber de definitionibus* des Isaak Israeli entnommen. Vgl. Thomas *S. th.* I, q. 14, a. 2; *De veritate* q. 1, a. 1.

[83] 2. *S.* d. 18, a. 1, q. 3, ad opp. 3 (B. 2. S. 439).

[84] 1. *S.* d. 46, q. 4, f. 2 (B. 1. S. 827).

[85] 1. *S.* d. 40, a. 2, q. 1, ad 1 (B. 1. S. 707).

[86] Cognitio nostra pendet a certitudine rei. 1. *S.* d. 41, a. 1, q. 2 (B. 1. S. 733 b).

unsere Gewißheit von der Gewißheit des Dinges selbst abhängt und verursacht wird, kann unsere Erkenntnis nicht sicher sein, wenn das Ding in sich nicht notwendig ist[87].

Was ergibt sich aus dieser Lehre Bonaventuras über die Wahrheit als Bestätigung seiner Synthese?

Inmitten des göttlichen und menschlichen Verstandes steht die Außenwelt, das Ding an sich. Dem göttlichen Verstand gegenüber befindet sich alles in absoluter Abhängigkeit. Die Wahrheit der Dinge wird gemessen nach dem göttlichen Verstande. Sie sind nur insofern wahr, als sie durch den göttlichen Intellekt erkannt sind. Gott ist die allgemeine Ursache aller Geschöpfe, also auch der Wahrheit in den Dingen.

In bezug auf den menschlichen Verstand ist das Verhältnis gerade umgekehrt. Hier ist nicht der Intellekt der Maßstab für die Wahrheit der Dinge, sondern das Ding ist der Maßstab für die Wahrheit des Intellektes.

Es verhalten sich Intellekt und Ding wie potentia und actus[88]. Das Ding bestimmt die Wahrheit des Verstandes und in dem Maße, als der Verstand dem Ding mehr oder weniger vollkommen entspricht, ist er wahr. Die Wahrheit des Verstandes ist also gänzlich von dem Dinge abhängig, „si est verus, intelligit sicut est in re".

So trägt der menschliche Verstand in sich ein Abbild und einen Abglanz der göttlichen Wahrheit, indem er die Dinge, deren Maßstab die göttliche Wahrheit ist, begreift, wie sie in sich sind. So hat der menschliche Verstand eine doppelte Objektivitätssicherheit. Einmal erfaßt er die Dinge wie sie in sich sind. Die Dinge an sich sind aber zugleich der endliche Abglanz der ewigen, unveränderlichen, notwendigen Wahrheit, die Gott selber ist. So findet der Ausspruch der Hl. Schrift „signatum est super nos lumen vultus tui, Domine" seine volle Bestätigung, indem der Mensch in seinen Ideen den Außendingen, die der Abglanz der göttlichen Ideen sind, ähnlich wird.

Es sei hier erinnert an die Lehre Bonaventuras über den Objektivitätswert der Engelerkenntnis, soweit sich diese auf die

---

[87] De certitudine scientiae, dicendum, quod hoc non est propter certitudinem simpliciter, sed propter certitudinem causatam a re. Et quoniam causatur certitudo in nostra cognitione vel pendet ex re, ideo non potest nostra cognitio esse certa, nisi res sit necessaria. 1. S. d. 39, a. 1, q. 2, ad 3 (B. 1. S. 689).

[88] Omnis cognitio creaturae pendet a re scita, quia scibile non se habet in comparatione ad scientem creatum per modum possibilis, sed potius per modum actualis et motivi. 2. S. d. 7, p. 2. a. 1, q. 3, f. 2 (B. 2. S. 194).

niedere Außenwelt erstreckt, wo er, in seiner Bemühung, den Objektivitätswert der Vernunft zu begründen, sogar zu weit geht.

Bonaventura fragt, ob die Engel die Einzeldinge (singularia) direkt oder indirekt erkennen und lehrt im Gegensatze zu Thomas von Aquin, daß sie diese durch Zusammenlegung von allgemeinen Bildern, also nur indirekt erkennen. Um die Objektivität ihrer Erkenntnis zu retten, müßten die Engel, die keine neuen species von außen her empfangen, ihre Zusammenlegung mit den äußern Dingen selbst vergleichen, also ihren Blick auf diese richten, um festzustellen, ob ihre Zusammenlegung mit der Sache übereinstimme. Daher sagt er: „Diese Zusammenlegung würde indes eine Erdichtung (fictio) und Täuschung sein, wenn sie nicht Rücksicht auf die Dinge selbst nähme. Darum erkennt der Engel diese ‚individua et singularia' nur dadurch, daß er seinen Blick auf das Erkennbare selbst richtet und die species so in sich ordnet, wie sie sich in den Dingen vorfinden. Dann erst ist seine Erkenntnis des Dinges so klar und sicher, als hätte er das Bild unmittelbar empfangen" [89].

Dieser Lehre gemäß hat er schon im ersten Sentenzenbuche für den Engel und den Menschen eine Unterscheidung gemacht. Er sagt, wenn man etwas Äußeres erkennt, kann es sein, daß man es von außen her empfangen hat, und dann hängt die Erkenntnis vom Äußern ab (beim Menschen). Zweitens kann man etwas Äußeres erkennen, indem der Blick des Erkennenden sich zum Äußern richtet (deflectitur extra), und so erkennt der Engel [90].

C. Das Verdienst des hl. Bonaventura in seiner Universalienlehre.

Bonaventura steht — die Nebenfrage der Engelerkenntnis ausgenommen — in seiner Lehre über die Wahrheit, was unsere Frage anbelangt, in auffallendem Einklang mit Thomas. Doch ist noch besonders das große Verdienst hervorzuheben, das sich Bonaventura in der Erkenntnislehre der niedern Vernunft durch seine Universalienlehre erworben hat.

Mit seinen zwei Lehrern Alexander von Hales und Johannes von Rupella, mit dem Philosophen, mit Thomas von Aquin und der thomistischen Schule hat Bonaventura gelehrt, daß das Uni-

---

[89] Vgl. Betätigung der niedern Vernunft per similitudinem abstractam Note 46 S. 133.

[90] Cognoscere aliquid extra se est tripliciter: aut per aliquid conceptum ab extra, et sic dependet cognitio ab extrinseco, et sic non est possibile ponere in Deo; aut cognoscere aliquid extra, quia aspectus cognoscentis deflectitur extra, sicut cognoscit angelus. 1. *S.* d. 39, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 1. S. 686).

versale das einzige, direkte Objekt der menschlichen Vernunft sei (Bonaventura geht so weit, daß er sagt: auch der Vernunft des Engels). Die Sinne erkennen das Singuläre direkt, die Vernunft mittelst eines Zusammenlegens von allgemeinen Ideen nur indirekt. Bonaventura hat an der Erkenntnis des Allgemeinen, Quiditativen, Wesentlichen streng festgehalten, weil er mit Thomas die Überzeugung hatte, daß ohne Erkenntnis des Universalen keine Wissenschaft möglich sei, und daher auch keine Metaphysik.

Die Wissenschaft erstreckt sich auf das Unveränderliche, als das Ewige, das Notwendige und daher Sichere. Das Singuläre ist als solches an Raum, Zeit und Bewegung gebunden. Es existiert nur, was hier und jetzt ist, ist also dem Wesen nach fließend, und als solches veränderlich, zeitlich, begrenzt, unbeständig, und daher notwendigerweise unsicher [91].

Er unterläßt auch nicht, gleich Thomas und Aristoteles darauf hinzuweisen, daß unsere Erkenntnis nur sicher ist, wenn das Ding an sich sicher ist [92]. Er hebt ausdrücklich hervor, daß das Singuläre als solches uns keine Sicherheit gibt, als insofern es auf das Universale zurückgeführt wird, und daß unsere Vernunft sich die Sicherheit erwerben kann, weil sie sich auf das Universale erstreckt [93].

Bonaventura konnte, konsequent in seiner Lehre, betonen, daß das Philosophieren nicht eitel ist, weil es wirklich in den Dingen begründet ist, und der philosophischen Spekulation etwas in dem Außending entspricht [94]. Bonaventura war auch berechtigt zu lehren, daß die intentiones secundae, wie genus, species, subjectum, praedicatum nicht bloß ein Spiel der reflektierenden Vernunft seien; denn auch sie sind in den Dingen selbst begründet, als stammend aus den objektiven intentiones primae [95].

---

[91] Niedere Vernunft S. 127.

[92] Niedere Vernunft S. 150—51. Über den letzten Grund der Sicherheit für die menschliche Vernunft werden wir handeln im zweiten Teil, wo wir auf die „rationes aeternae" zu sprechen kommen.

[93] Non est certitudo circa singularia, nisi in quantum referuntur ad universale. 3. *S.* d. 26, a. 1, q. 5 (B. 3. S. 566b). — Ad illud, quod sunt circa singularia; dicendum, quod sicut operationes virtutum sunt circa singularia, tamen sermo et cognitio est de eis, prout reducuntur ad aliquod universale — primo modo non habet certitudinem, secundo modo habet. 4. *S.* d. 34, a. 1, q. 2, ad 3 (B. 4. S. 770).

[94] Ad illud, quod obiicitur, quod considerationi philosophicae aliquid respondet in re; dicendum, quod verum est . . . et ideo consideratio philosophica non est vana. 2. *S.* d. 18, a. 1, q. 3, ad 3 (B. 2. S. 442 und 443).

[95] Metaphysicus vero, qui considerat universales formas sive essentias, in quibus res singulares habent assimilari, ponit magis universale et minus,

Die Ansicht von Thomas und Bonaventura über die Erkenntnis des Einzeldinges hat keinen Einfluß auf die Entwicklung dieser Lehre in der Franziskanerschule gehabt.

Der erste, der diese Lehre entschieden bekämpfte, ist der Schüler Bonaventuras Matthäus von Aquasparta († 1302). Er sagt: „Einige Theologen" — und mit diesen Theologen ist Thomas von Aquin gemeint, den er nicht nennt, jedoch mehrmals beinahe buchstäblich zitiert, doch auch Bonaventura, dessen System er kennen mußte und so auch bekämpft — „gehen davon aus, daß das Objekt der Verstandeserkenntnis, das Wesen (quod quid est τὸ τί ἦν εἶναι), das Allgemeine (universale τὸ καθόλου) sei. Der Verstand kann also, so folgern diese Theologen weiter, das Singuläre nie per se, sondern nur per accidens erkennen"[96]. Er findet diese Lehre von Thomas und Bonaventura „non multum bene intelligibilis"[97]. Obschon er die Frage, wie die Erkenntnis des Singulären zu erklären sei, „eine dunkle und schwierige" nennt[98], sagt er doch entschieden: „Propterea dicendum sine praejudicio, quod re vera intellectus cognoscit et intelligit singularia per se et proprie, non per accidens, ita quod singularia cognoscit per species singulares, universalia per species universales, nec species universalis sufficit ad cognoscendum singularia"[99].

Der Intellekt erkennt zuerst die species singulares und abstrahiert daraus das Universale. Aquasparta gesteht jedoch, daß es vom Einzeldinge keine Demonstration und Wissenschaft gebe[100].

Auch Roger Bacon († 1294) lehrt, daß die Vernunft sowohl das Singuläre wie das Allgemeine erkennen kann. In erster Linie lehrt er, daß es keinen realen Unterschied zwischen der Substanz und ihren Potenzen gibt, so daß die Substanz unmittelbar durch sich selbst wirkt. Als Vorläufer des Wilhelm von Ockham leugnet er zweitens auch die species als Mittel, die Dinge zu erkennen. Es genügt für die Erkenntnis die Fähigkeit und der Gegenstand. Drittens lehrt Bacon, daß die spezifische Natur sich ganz und gar in den Einzeldingen findet und ausschließlich in diesen wirklich existiert, so daß diese nicht im thomistischen Sinne in den Dingen

---

secundum quod plura vel pauciora habent assimilari in illo; et illud, in quo est prima assimilatio, dicit esse genus generalissimum; illud vero, in quo est perfecta assimilatio, dicit esse speciem specialissimam. Et propterea dicit, speciem addere ad genus, et hoc totum invenit in re. 2. S. d. 18, a. 1, q. 3 (B. 2. S. 442 a).

[96] Vgl. Grabmann, *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthäus von Aquasparta*, Kap. 4: *Die Erkenntnis des Individuellen* S. 87; vgl. Grabmann, *Thomas von Aquin* S. 125; J. H. E. J. Hoogveld, *Thomas van Aquino. Inleiding tot leven en leer naar Dr. Martin Grabmann*, Utrecht 1914, 164. [97] l. c. S. 89. [98] l. c. S. 87.

[99] l. c. S. 90 Note 9. [100] l. c. S. 91.

singularisiert wird, sondern zugleich mit dem Singulären in den Dingen sich vorfindet.

Die Konsequenz ist notwendig — und Bacon hat nicht gezögert, sie zu ziehen. — Weil nicht nur die Akzidentien, sondern auch die aktive Substanz unmittelbar ohne vermittelnde species auf die Sinne einwirken, nehmen auch die Sinne — wenigstens die inneren — nicht nur die Akzidentien, sondern auch die Substanz wahr. „Unde potest bene anima sensitiva percipere substantiam per speciem ejus." Ferner: Weil die spezifische Natur sich real in den Einzeldingen findet, nehmen auch die Sinne, wie die Vernunft, das Singuläre und Universale wahr. „Iteratur in medio et in sensu, et intellectus species universalis, quando venit cum specie cujuslibet singularis et sic figitur in anima et fortius quam species cujuslibet singularis."

Daher sagt Pater Hadelin Hoffmans O. C., dem wir dieses entnehmen, zum Satze: „Species universales non possunt esse sine singularibus": „Quoi d'étonnant! N'oublions pas, en effet, que la substance toute entière est active, non seulement par ses facultés, mais par elle-même. La chose extérieure dans toutes ses déterminations les plus profondes agit sur nous; elle y produit une ‚species' qui en est la représentation adéquate. L'idée est dans l'âme la copie vivante de la chose. Toutes les notes, tant spécifiques qu'individuelles de la réalité nouménale sont directement représentées dans le correspondant psychologique. Et de même qu'en dehors de nous les caractères spécifiques ne sont pas séparables des principes individualisateurs, de même dans notre connaissance les déterminations universelles (species universales) ne sont point non plus séparables des déterminations particulières. L'espèce de l'universel ne nous arrive que sous l'enveloppe de l'espèce individuelle. Séparer l'une de l'autre ou essayer de les concevoir séparément, c'est pour Bacon altérer la représentation du réel" [101].

Wenn Aristoteles ausschließlich über species universales redet, sagt Bacon, soll man das richtig verstehen: „Si autem de speciebus universalibus tantum loquitur (Aristoteles), hoc est quod universale facilius intelligitur, et ideo universalia vocantur objecta intellectus; sed hoc est per antinomasiam, non per exclusionem singularis, per quam intelligitur; sed a quolibet singulari venit una species universalis cum specie singulari; et ideo multiplicatur species universalis in anima et ideo fit fortior et potentior . . . Insuper intellectus est debilis; propter eam debilitatem magis conformatur rei debili quae est universale, quam rei quam (quae?) habet multum de esse, ut singulare" [102].

---

[101] P. Hadelin Hoffmans, *Une théorie intuitioniste de la connaissance au* XIII^e *siècle. Revue néo-scol.* 1906, 382. [102] l. c. p. 383—84.

Beiläufig sei hier noch bemerkt, daß der spezifische Unterschied zwischen Verstand und Sinn durch Bacon, wie später durch Ockham, ganz und gar aufgehoben wird.

„Wie aus der bald nach dem Tode des hl. Thomas über seine Lehre entstandenen Kontroversliteratur, namentlich aus dem Correctorium fratris Thomae des Franziskaners Wilhelm de la Mare und dagegen von Dominikanern geschriebenen Verteidigungsschriften der thomistischen Lehre ersichtlich ist", sagt Grabmann, schlugen die Vertreter der Franziskanerschule in dieser Frage einen von den Anschauungen des Aquinaten — und wir fügen hinzu des hl. Bonaventura — abweichenden Weg ein [103].

In seinem Correctorium kommt Wilhelm de la Mare dreimal auf die Erkenntnis der singularia zurück; das erstemal in dem zweiten Artikel gegen den ersten Teil der *Summa* q. 14, a. 11 ad 1; das zweitemal in dem dreiunddreißigsten Artikel gegen die q. 79, a. 6; das drittemal in dem zehnten Artikel gegen die qu. disp. de anima q. 20. Um einen Einblick in die heftige, antimetaphysische Kampfweise der Gegner des Aquinaten zu bieten, setzen wir diese zwei Artikel in einer Note hierher [104].

---

[103] Grabmann, l. c. S. 85—86. Cfr. auch Note 1 S. 85.

[104] I. Articulus secundus. In prima parte q. 14, art. 11 in responsione primi argumenti, dicit Thomas, quod intellectus non cognoscit singularia; quia intellectus noster abstrahit speciem intelligibilem a principiis individuantibus: unde species intelligibilis intellectus nostri non potest esse similitudo principiorum individuantium. Corruptorium. Hoc praebet occasionem errandi; quia secundum hoc animae separatae, et Angeli in patria Christum intelligibili cognitione non cognoscerent, quod est contra illud Jo. 17. Haec est vita aeterna etc. usq.; ibi, et quem misisti Jesum Christum. Item hoc est contra August. 22. de Civitate Dei cap. 11 et contra ratiocinationem philosophorum dicentium. Ita mentis aspectu intelligentia videri, et sensu corporis corporalia; ut nec intelligibilia per corpus, nec corporalia per seipsam mens valet intueri; et vera ratio, et philosophica irridet auctoritas. Pretera, ut dicit Seneca in proverb. Peccatum est actio voluntaria. Sed actiones singularium sunt; ergo peccatum actio singularis est, et hoc nonnunquam est circa obiecta, quae non sensu aliquo, sed intellectu apprehendi possunt. Si igitur intellectus non cognoscit singularia, ut dicitur et de hoc, quod homo non cognoscit, non penitet, nec se corrigit, dicente Seneca ad Lucil. Initium salutis est notitia peccati; qui enim peccatum non cognoscit, corrigi non vult, nec huiusmodi peccatum potest corrigere, nec de eo poenitere: quod cum sit erroneum, et illud ex quo sequitur, scilicet, quod intellectus non intelligit singularia. Preterea, hoc est contra philosophiam; quia si intellectus non cognoscit singularia, tunc non poterit facere propositionem aliquam in qua esset singularis res, et ita nec syllogizare. Preterea, tunc non posset ex multis singularibus colligere unum universale; ex incognitis enim non potest cognoscens intentionem, cognoscibilem abstrahere. Preterea, secundum hoc intellectus non posset invenire, et determinare rectam rationem agendorum; cum omnis actio sit singularium, et circa singularia; et ita esset frustra concilium, et deliberatio, quod stultissimum est dicere. Ad rationem Thome dici

Ehrle sagt von dieser Schrift: „Sein Correctorium zeigt deutlich die innere Lehrgestaltung der Franziskanerschule in der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts. Es war diese Schrift gewissermaßen das wissenschaftliche Kriegsmanifest seiner Schule. Denn Wilhelm

---

potest, quod intellectus non solum cognoscit, vel intelligit per species universales, et abstractas a conditionibus individuantibus, et materialibus sicut supponit, et false; sed etiam intelligit per intentiones et species singulares, et per tales intelligit singularia: quomodo enim intellectus componeret tales propositiones Petrus non est Joannes, nisi prius acciperet intentiones simplices Petri et Joannis? revera nullo modo; unde argumentum procedit ex suppositione falsa, scilicet, quod intelligit solum per species universales.“ Folgt die Antwort von Pseudo-Aegidius (Richard Klapwel O. P.). — II. Articulus tricesimus tercius. Item q. 79 a. 6 in responsione principali dicit, quod, si memoria accipiatur solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere memoriam in parte intellectiva esse. Si vero de ratione memorie sit quod obiectum eius sit preteritum ut preteritum, sic memoria non est in parte intellectiva, sed in parte sensitiva tantum, que est apprehensiva particularium; preteritum enim ut preteritum, cum significet sub determinato tempore, ad conditionem particularem pertinet. Corruptorium. ... Dicendum, quod non solum sensitiva comprehendit particularia sub hic et nunc sed etiam intellectus et recordatio, nec differt intellectus a sensu in hoc quod sensus apprehendit singularia intellectus vero universalia abstracta, sed in hoc differunt, quod sensus apprehendit singularia sola intellectus vero universalia non sola sed etiam particularia. Alias angelus et anima non apprehenderent Christum cum sit quoddam singulare, et ipsi non habeant potentiam sensitivam cuius contrarium habet Joas 17. Hec est enim vita eterna ut cognoscant te. — III. Articulus decimus. De hoc quod Thomas quaest. 20. ubi quaerit, utrum anima separata cognoscit singularia? in responsione primi argumenti dicit, quod intellectus noster nunc cognoscit per species a rebus acceptis, quae abstractae sunt a materia et ab omnibus conditionibus materiae, et ideo non potest cognoscere singularia, quorum principium est materia. Et in prima parte quaest. 56. art. I. in responsione 2. argum. dicit, quod singularium, quae sunt in rebus materialibus, non est intellectus apud nos, non ratione singularitatis, sed ratione materiae, quae est in eis individuationis principium. Corruptorium. Hoc videtur erroneum, et contra Evangelium, ubi dicitur in Joanne 17. Haec est vita aeterna, ut cognoscant te unum solum verum Deum, et quem misisti Jesum Christum. Constat, quod Christus est individuum et singulare, quod constat beatam animam videre, non sensu visus, sed intellectu, vel non esset beata. Est autem beata, ergo intelligit Christum. Insuper una anima cognoscit aliam, et tamen quaelibet est singulare quoddam. Preterea constat, quod peccata particularia, et singularia sunt, et possunt esse in superiori parte rationis, quae tamen sensu non apprehendit, vel nunquam penitebit. Non enim penitebit, nisi de hoc, quod malum cognoscit, vel intelligit. Preterea haec positio est contra Philosophos, et bonos mores; nam si intellectus etiam non separatus non cognoscit, vel intelligit singularia; sequitur, quod non possit conciliari de operabilibus. Nec invenire rectam rationem actionum polyticarum I. Metaph. cum omnis actio sit singularis, et circa singularia. Preterea, quomodo posset intellectus intelligibilem formam, et sibi cognoscibilem a singularibus abstrahere, si singularia non cognosceret, nec posset terminum aliquem singularem ad componendum propositionem aliquam assumere, nec de veritate, nec de significatione omnis propositionis, in qua ponitur terminus singularis iudicare. Nec posset distin-

stand nicht allein bei den Sätzen, welche er hier mit solchem Eifer verficht, sehr viele finden wir auch in den Schriften seiner Mitschüler, ja einige sogar schon bei ihrem gemeinsamen Lehrer trotz der bescheidenen Zurückhaltung, mit welcher derselbe die strittigen Lehrpunkte vermeidet“ [105].

De Wulf nennt sie ein „véritable pamphlet à l'adresse du thomisme . . . un vrai manifeste, le cri de guerre de l'ancienne scholastique contre le thomisme“ [106].

Mandonnet hebt hervor, wie u. a. diese Lehre in den Generalkapiteln des Franziskanerordens eine quasi offizielle Genehmigung empfing. Er sagt: „Le Chapitre Général des mineurs, tenu à Strasbourg, en 1282, ordonna qu'on ne laissa dans l'ordre, la Somme Théologique de Thomas d'Aquin qu'aux mains des lecteurs les plus intelligents, accompagnée des déclarations de Guillaume de la Mare. Ces déclarations, toutefois, devaient être écrites, non en marge de l'ouvrage, mais sur un cahier spécial dont la copie ne devait pas être confiée à des scribes étrangers à l'ordre. Cette décision du chapitre général donnait, en quelque manière, un caractère officiel au correctoire du franciscain anglais, et on peut regarder la position doctrinale, prise par lui, comme celle que l'ordre acceptait universellement à cette époque“ [107]. Daher sagt Baumgartner: „An Wilhelms Namen knüpft sich die offene Kriegserklärung der Franziskaner gegen Thomas und seine Schüler“ [108].

Es kann daher niemanden befremden, daß die Franziskaner sich von Bonaventura abwandten und diese Lehre ein Streitpunkt zwischen der Franziskaner- und Dominikanerschule wurde.

Duns Scotus († 1308) übernahm die Theorie seiner Ordensschule, jedoch modifiziert. Er nimmt eine abstrakte allgemeine Erkenntnis der Vernunft an. Seiner Individuationslehre entsprechend, lehrt er jedoch, daß das Allgemeine in dem Einzelding nicht virtuell, sondern formaliter enthalten sei. Dem distinkten Erfassen des Allgemeinen geht eine gewisse konfuse intuitive Erkenntnis des Individuellen, Singulären voraus, und bildet sich parallel mit der sinnlichen Wahrnehmung.

In dem dritten seiner interessanten Artikel „L'objet de l'entendement selon S. Thomas et selon Duns Scot“ sagt Vacant u. a.:

---

guere universale, et singulare, nisi cognosceret utrumque; Unde constat, quod intellectus cognoscit universale, et singulare, sicut dicit Commentator 8. 3 de Anima. Sed differenter, quia universale per se, et non cum sensu, hoc est dicere, quod intellectus, et sensus cognoscunt singulare, sed solus intellectus universale.

[105] *Zeitschrift für kath. Theologie* 1883, 44.

[106] *Histoire de la Philosophie Médiévale* p. 426.

[107] *Premiers travaux de polémique thomiste. Revue des Sciences phil. et théol.* Tome VII (1913) 54. Cfr. *Siger de Brabant* p. 102, Note 4. Siehe auch Franz Ehrle, *Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin. Ztschr. f. k. Theol.* 1913, 272—73.

[108] Ueberweg-Baumgartner[10] II, S. 453.

„D'abord, que pense Duns Scot de la manière dont notre intelligence saisit le singulier? Il est revenu à plusieurs reprises sur cette question, sans que le fond de sa doctrine ait jamais varié. C'est dans son traité De l'âme qu'il l'a étudiée de la façon la plus complète, et c'est de ce traité que nous nous servirons principalement ici. Il affirme donc que l'entendement doit connaître tout ce qui tombe sous les sens, et cela de la même manière qu'eux. L'entendement, dit-il, est une puissance supérieure aux sens; il faut, par conséquent, lui attribuer tout ce qu'il y a de perfection dans la connaissance des sens; or il y a de perfection à connaître le singulier sensible sans l'unir a l'universel . . .

En quoi la connaissance intellectuelle du singulier différera-t-elle, dans son opinion, de la connaissance sensitive? Elle n'en différera en rien, sinon en ceci, que la première sera produite par l'entendement et la seconde par les facultés sensitives. Reste à savoir jusqu'a quel point et de quel façon l'entendement utilisera pour son acte les éléments de la connaissance sensitive, qui accompagnent la connaissance intellectuelle et qui ont identiquement le même objet. L'entendement prendra-t-il pour objet de sa connaissance l'objet même des facultés sensitives, ou bien faudra-t-il qu'il se forme à lui-même un objet nouvel absolument semblable? . . . Pour formuler autrement la question, la connaissance intellectuelle du singulier, déjà connu par le sens, exige-t-elle une espèce intelligible distincte de l'espèce sensible déjà existante? La pensée de Duns Scot à varié quelque peu sur cette question embarrassante. Dans son commentaire du Perihermenias d'Aristote, il incline visiblement vers cette opinion que l'entendement considère le fantôme, c'est à dire la représentation de l'objet sensible, telle qu'elle est formée par l'imagination. Dans ses questions sur l'âme, il hésite entre les deux solutions. Enfin, dans son premier livre sur les Sentences, il soutient que l'entendement se forme à lui-même une nouvelle image de l'objet, semblable à celle qui est dans les puissances sensitives? La raison qui le décide, c'est qu'il ne convient pas que la connaissance de l'entendement soit moins complète en elle-même que l'opération des facultés sensitives.

Cette opinion admise, une nouvelle question se posait: comme l'entendement peut avoir un concept universel et un concept singulier du même être, ces deux concepts exigeront-ils à leur tour deux espèces intelligibles differentes? Le docteur subtil ne le pense pas. Ces deux concepts, selon lui, auront le même objet essentiel; mais le concept de l'être individuel differera de l'autre, en ce qu'a la connaissance de l'essence de l'objet s'ajoutera celle des conditions individuelles réalisées dans l'individu.

Cette réponse suppose que, même dans les concepts universels,

l'objet saisi par l'entendement est identique à celui qui a été saisi par les sens. C'est, en effet, le sentiment de Duns Scot... Bien qu'elle paraisse à première vue beaucoup plus spiritualiste que celle de S. Thomas, puisqu'elle ne veut pas restreindre le domaine de l'entendement à l'essence des choses sensibles, la doctrine scotiste renferme en germe le sensualisme" [109].

Scotus war jedoch nicht der erste, der diese Intuitionslehre ausgedacht hat; sie findet sich schon bei Roger Bacon vor, und Scotus hat sie sehr wahrscheinlich dem Wilhelm de la Mare entnommen. Zu dem 19. Artikel gegen den I. Teil der Summa sagt dieser: „De hoc, quod dicit Thomas, quod intellectus non potest ducere ad esse intelligibile istas formas materiales, nisi primus duceret eas ad esse formarum imaginatarum." Er antwortet: „Hoc videtur falsum et contra experientiam, et contra Philosophiam, dicit enim Commentator — hier führt er einige Texte von diesem an und schließt: „Ex praedictis verbis commentatoris (quorum veritatem quilibet potest experiri in seipso) patet quod non est necesse formas materiales reduci ad esse formarum imaginatarum ad hoc, quod fiant intelligibiles" [110].

Scotus verwirft den Nominalismus und vindiziert dem Allgemeinen eine reale und zwar formelle Existenz; sonst wäre die Vernunfterkenntnis ohne reales Objekt, und würde sich alle Wissenschaft in bloße Logik auflösen [111].

---

[109] *Annales de Philosophie chrétienne* 1889, Octobre-Mars, p. 324—29.

[110] Cfr. *Defensorium von Aegidius de Columna* S. 73, Ausgabe Neapel 1644. Die Texte, welche er aus dem Commentator anführt, sind folgende: „Dicit enim Commentator, Com. 33, super 3 de anima, super illam particulam, quoniam autem privatio passionis. Instructe imaginativa, cogitativa, et memorativa non sunt nisi loco virtutis sensitivae, et ideo non indigetur eis, nisi in absentia sensibilis, et omnes iuvant se ad praesentandam imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta, et abstrahabat intentionem universalem." — „Item in eodem super illam litteram de quaesitivo et fugitivo dicit. Intentio cognitionis nihil aliud, quam ut haec, scilicet, virtus cogitativa faciat rem absentem, sensu quasi rem sensatam, et parum infra, et ideo cum comprehensibilia per sensum sunt praesentia apud sensum tunc cessat cogitatio et remanebit intellectus in eis." — Es ist klar, Wilhelm de la Mare lehrt ausdrücklich: die imaginativa, cogitativa, memorativa sind ausschließlich tätig in der Abwesenheit des Objektes, bei der Gegenwart hat ihre Tätigkeit keinen Zweck wegen der Intuition des „intellectus in eis". Wilhelm Ockham hat hier in Wilhelm de la Mare seinen Vorläufer gehabt. Aegidius de Columna bzw. Richard Klapwel verteidigt den Commentator gegen Wilhelm de la Mare. Siehe auch Defensorium S. 360.

[111] Cfr. P. Parth. Minges, O. F. M., *Der angebliche exzessive Realismus von Duns Scotus,* Münster i. W. 1908; *Zur Erkenntnislehre des Duns Scotus, Phil. Jahrb.* 1918, 52—74; und die Bemerkungen auf diesen Artikel von Dr. Michelitsch, *Divus Thomas* 1918, 213—14. Ueberweg-Baumgartner II[10] S. 579—80. De Wulf, *Histoire de la Phil. Méd.* 450 f.

Wilhelm von Ockham († 1349) hat die Lehre von Wilhelm de la Mare und Scotus, besonders ihre Intuitionstheorie, weiter ausgebildet. Er nimmt schon für die Sinneserkenntnis eine Intuition an. Die äußern Sinne schauen unmittelbar das Außending und die ganze Sinneserfahrung vollzieht sich in dem unmittelbaren Kontakt der Sinne mit dem Objekt ohne Vermittlung einer species. Hierauf folgt die cognitio abstractiva der innern Sinne. Diese abstractio besagt jedoch ausschließlich, daß sie von der Gegenwart des Objektes absieht, es in seiner Abwesenheit vergegenwärtigt und erkennt. Er leugnet einfach die Existenz der species intermediae, sowohl für die intuitive als die abstraktive Sinneserfahrung. Die Erkenntnis vollzieht sich in dem unmittelbaren Kontakt der Sinne mit dem Objekt, sowohl bei den äußeren wie bei den inneren Sinnen. „Nec . . . requiritur aliud praeter objectum et actum“ [112].

Die intellektuelle Erkenntnis ist ebenfalls eine doppelte, eine intuitive und eine abstraktive.

In der intuitiven Vernunfterkenntnis schaut der Verstand das in der Sinnesintuition empfundene Objekt und diese Erkenntnis ist von der ersteren in nichts unterschieden, nur schaut der Verstand seine eigenen, inneren Seelenzustände.

Wie die äußern Sinne nur das Gegenwärtige erfahren, so schaut der Verstand in dieser Intuition nur das Gegenwärtige. Was der Verstand also schaut, „sind nur rein empirische, tatsächliche und daher kontingente äußere Zustände und Verhältnisse an dem singulären Gegenstande“.

Die Folgen sind, sagt Manser mit Recht:

1. Der spezifische Unterschied zwischen dem eigentümlichen Objekte der Sinnesfähigkeit und der intellektuellen Erkenntnisfähigkeit wird prinzipiell aufgehoben.

2. Ockham leugnet die Notwendigkeit der Erkenntnisspecies.

3. Endlich legt er seiner Intuitionserkenntnis einen ausschließlich empirischen Wert bei.

Man sieht, wie Ockham in seiner übertriebenen Betonung der Erkenntnis des Singulären dem hl. Thomas und dem hl. Bonaventura gegenüber tritt.

Von einer Erkenntnis des Quiditativen, Wesentlichen kann gar keine Rede sein.

Was erfaßt die Vernunft in der abstraktiven Vernunfterkenntnis?

---

[112] Vgl. G. M. Manser, O. P., *Drei Zweifler am Kausalprinzip im 14. Jahrh. Im Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol.* B. XXVII (1913) 26—29. Der erste Scholastiker, der ebenso wie Ockham jede Species verwarf, war der Franziskaner Petrus Johannis Olivi († 1298). Vgl. B. Jansen, S. J., *Die Erkenntnislehre Olivis*, Berlin 1921, 64—71.

Dem ersten intuitiven Akt des Verstandes folgt ein zweiter, das abstraktive Erkennen, aus diesem das Universale, der Allgemeinbegriff, und zwar ohne Vermittlung einer species und ohne eine besondere das Universale gestaltende Fähigkeit des Verstandes [113]. Was ist aber dieses ockhamistische abstrahierte Universale? Diese zwei Akte des intuitiven und abstraktiven Erkennens haben etwas, worin sie übereinstimmen und etwas, worin sie sich unterscheiden. Sie kommen darin überein, daß sie kein formell unterschiedenes Objekt haben, „differunt, sed non penes objecta", sagt Ockham. Also auch das Objekt des abstraktiven Erkennens ist das Singuläre; vom Universalen in Bonaventuras Sinne finden wir also keine Spur. Worin sind sie denn unterschieden? Wir finden hier dasselbe wie bei den Sinnen. Bei der intuitiven Erkenntnis erfaßt die Vernunft nur das gegenwärtige Einzelding, das hier und jetzt existierende Singuläre. Bei der abstraktiven Erkenntnis sehen wir von der augenblicklichen Existenz des Singulären, welche diese Idee vorstellt, ab. Wegen der Ähnlichkeit mit anderen Singulären kann es für mehrere ähnliche Dinge als Exemplar supponiert werden, als Zeichen für die gesamte Menge. Es ist also nicht in vielen, sondern es ist Exemplar für viele Singuläre „pro singulis", sagt Ockham. Daher schließt Manser:

„Offenbar ist Ockhams Universale nicht ein metaphysisches, sondern ein kollektives, ein bloßes Zeichen für den Umfang, die Menge singulär ähnlicher Dinge, aber nicht etwas, das in vielen ist.

An Stelle des inhaltlich abstrakten und daher quiditativen aristotelischen auch von Bonaventura vertretenen Universale setzt er das sensitive Gemeinbild."

Man sieht, wie die einseitige Betonung der Erkenntnis des Singulären Bonaventura und Ockham einander diametral gegenüber gestellt hat.

1. Wenn Ockham, seiner ganzen Erkenntnislehre entsprechend, sagt: „Idem omnino est objectum sensus et intellectus", leugnet er den von Bonaventura streng und zwar als spezifisch durchgeführten Unterschied zwischen Sinneserfahrung und Vernunfterkenntnis.

2. Bei ihm gibt es keinen ganz neuen Akt von Abstraktion

---

[113] Auch Heinrich von Gent verwirft die species intelligibilis. Siehe Braun, *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent*, Freiburg (Schweiz) 1916. Es ist überaus wichtig, zu erwähnen, wie nach Ockham in Übereinstimmung mit Thomas, Bonaventura und Scotus auch das Allgemeine der formelle Gegenstand der Wissenschaft sei. „Universale quod est principium artis et scientiae." Manser l. c. S. 34.

für die Vernunft, im Gegensatz zu der sinnlichen wie bei Bonaventura.

3. Im Gegensatz zu Bonaventura leugnet Ockham folgerichtig die Existenz einer species impressa und des intellectus agens und damit den ganzen Abstraktionsprozeß des hl. Bonaventura.

4. Daher haben wir kein metaphysisches Universale, sondern nur eine kollektive Idee; von einer quidditativen Abstraktion kann bei Ockham also nicht die Rede sein.

5. Bonaventura verteidigte die Realität der allgemeinen Begriffe. Auf die Frage: „Utrum illud, quod est universale et commune univocum sit quocumque modo realiter a parte rei extra animam", antwortet Ockham: negative; denn kein Ding sei, weder an sich, noch durch etwas ihm real oder logisch Hinzugefügtes, noch irgendwie „qualitercumque consideretur" allgemein.

6. Die Erkenntnis des Dinges an sich, des quiditativen, wesentlichen, des vollen Seins, wie Bonaventura sich ausdrückt, ist also unserer Vernunft notwendig ganz und gar verschlossen, wir erfahren nur das Fließende, Zeitliche, Singuläre, das hier und jetzt ist.

7. Bonaventura lehrte mit Thomas, daß das Universale „principium artis und scientiae" sei, so daß ohne dieses keine Metaphysik und keine Wissenschaft möglich sei. „Ockham", sagt Manser, „hat die Axt an den Baum des gesamten metaphysischen Wissens gelegt, die bei ihm auf der ganzen Linie zu einer bloß wahrscheinlichen Disziplin herabsinkt ... Man mag sagen, was man will, Ockhams Weltanschauung ist in ihrer innersten Verkettung ein schroffer Angriff auf das metaphysische Wissen seiner ganzen Ausdehnung nach. Sie charakterisiert sich als Bruch zwischen Metaphysik und Wissenschaft, Metaphysik und Glaube, Metaphysik und Moralphilosophie."

Seine natürliche Theologie: Unbeweisbar sind die Existenz Gottes, seine Einzigkeit, seine Unendlichkeit und absolute Vollkommenheit, seine Erkenntnis der Einzeldinge, seine Vorsehung. Seine Attribute sind entia rationis. Alles das ist nur Gegenstand des Glaubens.

Glaube und Wissen: Sie werden von Ockham völlig getrennt, oder, wie Ueberweg sagt: „An Stelle der Vernunftmäßigkeit des Glaubens tritt die Diskrepanz"[114].

Seine Psychologie: Wenn wir es nicht aus dem Glauben wüßten, würden wir eher sagen, daß die Seele materiell und vergänglich sei.

---

[114] *Grundriß der Geschichte der Philosophie* II[9] (1905) S. 345.

Dieser antimetaphysische oder antiintellektualistische Zug erhält in Ockhams Voluntarismus den beredtesten Ausdruck: „In und für Gott gibt es keine unveränderlichen Gesetze. Die Handlungen sind nur gut oder schlecht, weil Gott sie will oder nicht will. Selbst der Haß gegen Gott, Diebstahl und Ehebruch sind nicht an sich böse, sondern insofern Gott sie nicht will; würde Gott sie wollen oder jemandem vorschreiben, dann wären sie verdienstlich. Verdienst, Schuld und Strafe hängen daher von Gottes Willen ab."

Das alles sind streng logische, jedoch verhängnisvolle Konsequenzen, welche Ockham aus seiner Erkenntnislehre gezogen hat. Hierzu führte folgerichtig die einseitige Betonung des Singulären [115].

Man könnte vielleicht meinen, daß wir uns mit Ockhams Erkenntnislehre zu lange abgegeben haben. Das ist möglich; doch wir glaubten uns dazu berechtigt, um das Verdienst des hl. Bonaventura (und des hl. Thomas) in vollem Lichte zu zeigen.

Man hat Wilhelm Ockham den unmittelbaren Vorläufer der modernen Philosophie, das Bindeglied zwischen dieser und der scholastischen Philosophie, genannt. Ist es unberechtigt? Erinnern nicht die verschiedenen Sätze der ockhamistischen Lehre jedesmal bald an diesen, bald an jenen modernen Philosophen?

Mit Wilhelm Okkam hat die moderne Philosophie die aristotelische Lehre der quiditativen Abstraktion völlig ausgeschaltet. Die Leugnung dieser hat zum äußersten Subjektivismus und Idealismus geführt. Der modernen Philosophie ist wegen der absoluten Leugnung der aristotelischen Abstraktionstheorie folgerichtig die Universalienlehre des Aristoteles völlig unbekannt. Diese Unkenntnis hat notwendig zum Empirismus, Sensismus, Phänomenalismus, Aktualismus, Agnostizismus, Skeptizismus, zur Zerstörung der Metaphysik geführt. Namen brauchen wir nicht zu nennen, sie sind bekannt genug.

Wahrhaftig, die Geschichte der Philosophie hat Thomas und Bonaventura recht gegeben.

Sie haben sich in dem Hauptproblem der Philosophie, welches jedem philosophischen System ein eigenes Merkmal aufprägt, eng an die aristotelische Abstraktions- und Universalienlehre angeschlossen: Thomas für das ganze erkenntnistheoretische Problem, Bonaventura für die niedere Vernunft. Sie haben streng festgehalten

---

[115] Wir sind hier, und zwar oft wörtlich, den streng logischen Ausführungen dieses überaus interessanten oben zitierten Artikels Mansers gefolgt. Zur Erkenntnislehre Ockhams vgl. L. Kugler, *Die Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Breslau 1912. C. Michalski, *Les courants philosophiques à Oxford et à Paris*, Cracovie 1921.

„Scientia est universalium". Mittelst der quiditativen Abstraktion haben sie die Objektivität des menschlichen Verstandes gerettet; mittelst der Universalienlehre die Möglichkeit der Wissenschaft im allgemeinen, der Metaphysik im besonderen begründet.

Dies ist das wahrhaft große Verdienst dieser beiden Lehrer; die Geschichte der Philosophie soll ihnen in voller Ehrfurcht das verdiente Lob spenden [116].

---

[116] De Wulf sagt in seiner *Histoire de la Philosophie Médiévale* (p. 415): „Thomas professe une théorie entière et logique; l'intelligence ne saisit pas directement l'être individuel, mais elle en a une certaine connaissance, grâce à une réflexion sur les données sensibles, dont la nature constitue une des difficultés du thomisme." Manser erwidert in seinem Artikel mit Recht: Die Intuition des Einzeldinges „führt uns um kein Haar weiter als jene indirekte thomistische Erkenntnis. Es führt uns nur zur Erfassung rein empirischer, veränderlicher, tatsächlicher Zustände eines bestimmten Individuums, eine Erkenntnis, die, sofern nicht das abstraktiv-metaphysische Wissen hinzutritt, nicht einmal zu einem Indizienbeweis hinreicht." l. c. S. 33.

Zweiter Teil.

Der hl. Bonaventura und die Erkenntnislehre von der unsichtbaren Welt.

Erstes Kapitel.

Die Erkenntnis der Seele und des Geistigen.

Im ersten Teile ist ausschließlich die Erkenntnislehre Bonaventuras in bezug auf die äußere, sinnliche Welt behandelt. In diesem zweiten Teile wird uns nur die übersinnliche, unsichtbare, geistige Welt beschäftigen.

Hier unterscheiden sich Bonaventura und Thomas. Beide bilden vollständig verschiedene Systeme. Thomas formt, auf Aristoteles sich stützend, in gewaltiger logischer Durchführung, sich mehrmals gegen seinen Lehrer Albert wendend, mit genialer Kraft ein eigenes abgeschlossenes System. Dieses hat sich allein imstande gezeigt, die Objektivität der menschlichen Erkenntnis auf der ganzen Linie zu verteidigen und zu wahren.

Bonaventura ist der allgemeinherrschenden Ansicht der platonisch-augustinianischen Schule seiner Zeit gefolgt.

Damit der Unterschied dieser zwei Lehrer in der Erkenntnis der Seele klar hervortrete, sei zunächst in knapper Skizze die Lehre des hl. Thomas auseinandergesetzt.

I. Die Erkenntnis von der Seele.

A. Die Lehre des hl. Thomas.

1. Nach der Lehre des hl. Thomas ist in den Geschöpfen nicht die Substanz oder die Wesenheit das unmittelbare Prinzip der Tätigkeiten; sondern das formelle, unmittelbare Prinzip der Tätigkeiten sind die Potenzen, während die Natur das radikale, mittelbare Prinzip ist. Zweitens sind diese Potenzen als Akzidentien sowohl von der Substanz wie auch voneinander real verschieden. Was also unsere Frage anbelangt: Alles was unsere Seele erkennt, erfaßt sie mittelst ihres Verstandes, einer von der Seele real verschiedenen Fähigkeit. Die Frage, ob die menschliche Seele sich selbst durch ihre Wesenheit er-

kennen kann, will also in der thomistischen Lehre nicht besagen: Kennt die Seele ihre Wesenheit durch ihre eigene Substanz als unmittelbares Prinzip der Tätigkeiten so, daß die Potenzen ausgeschaltet werden? Das ist ausgeschlossen, gebührt Gott allein. Die Frage hat vielmehr den Sinn: Ist die Seele so unmittelbar dem Verstande gegenwärtig, daß sie ohne vermittelnde species oder similitudo aktuell durch den Verstand erfaßt werden kann?

Der hl. Thomas hat diese Frage an mehreren Stellen behandelt[1]. Die Lösung ruht einerseits auf einer Tatsache, anderseits auf einem Prinzip.

Die Tatsache: Die Seele wird als unbeschriebenes Blatt erschaffen d. h. obschon sie völlig im Akt ist, insofern sie als Form den Leib informiert, so ist sie doch in bezug auf die Tätigkeiten, hier in bezug auf die Erkenntnis, die unvollkommenste der geistigen Substanzen, in bloßer Möglichkeit. Folglich muß sie in ihrer Betätigung alles ohne Ausnahme von außen her mittelst der quiditativen Abstraktion aus den Phantasiebildern empfangen.

Das Prinzip: Alles ist nur insofern erkennbar, als es im Akt, und nicht insofern es in potentia ist. Da der Verstand wegen seiner Leerheit seinem Wesen nach darauf angelegt ist, ausschließlich von außen her mittelst der Sinne durch die stofflichen, sinnlichen Dinge aktuiert zu werden, so kann er nur durch die abstrahierten species aktuiert werden. So ist ihm folglich nicht nur die direkte, intuitive Erkenntnis der Seele gänzlich verschlossen, sondern auch die direkte Erkenntnis der intellektuellen Potenz selber; denn diese kann sich nur erkennen, insofern sie im Akt ist. Daher sagt Thomas (q. d. *de Verit.* q. 10, a. 8): „Anima enim nostra in genere intellectualium tenet ultimum locum, sicut materia prima in genere sensibilium . . . sicut enim materia prima est in potentia ad omnes formas sensibiles, ita intellectus noster possibilis ad omnes formas intelligibiles; unde in ordine intelligibilium et sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium; et ideo sicut materia non est sensibilis nise per formam supervenientem, ita intellectus possibilis non est intelligibilis nisi per speciem inductam. Unde mens nostra non potest seipsam intelligere ita quod seipsam immediate apprehendat; sed ex hoc quod apprehendit alia, devenit in suam cognitionem."

Aus demselben Grunde erkennt die Seele auch die Fertigkeiten, welche sie in sich trägt, nicht direkt. „Sic ergo, inquantum habitus deficit ab actu perfecto, deficit ab hoc, ut

[1] Cfr. u. a.: *De anima* lib. 2, lect. 6, 7; lib. 3, lect. 8. *C. G.* lib. 3, c. 45, 46, 47. *Q. d. de anima* a. 16; *De verit.* q. 10, a. 8. *S.* I, q. 87, a. 1.

non sit per seipsum cognoscibilis, sed necesse est quod per actum suum cognoscatur." *S.* I q. 87, a. 2 c. cfr. *De verit.* q. 10, a. 9.

Die menschliche Seele erkennt also sich selbst, ihre Potenzen, ihre Fertigkeiten mittelbar in ihren Akten[2]. Sie erkennt ihre Akte jedoch auch nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar. „Est autem alius intellectus scilicet humanus, qui nec est suum intelligere, nec sui intelligere est objectum primum ipsa ejus essentia, sed aliquid extrinsecum, scilicet natura materialis rei. Et ideo id quod primo cognoscitur ab intellectu humano, est hujusmodi objectum; et secundario cognoscitur ipse actus, quo cognoscitur intelligere." *S.* I q. 87, a. 3 c; cfr. *de Verit.* q. 10, a. 8.

Ist es für uns auch möglich nicht nur das Dasein der Seele zu erkennen, sondern auch ihre Wesenheit zu erfassen? Ja, sagt Thomas, aber nur durch eine eindringende, sorgsame Erforschung. Darum gibt es viele, die von der Natur der Seele nichts wissen, und gibt es so viele, welche sich bezüglich der Natur der Seele geirrt haben. *S.* I q. 87, a. 1. Wie wir aus ihren Akten zur wissenschaftlichen Überzeugung gelangen können, daß die Seele für sich selbst existiert, so können wir auch aus ihren Akten und Objekten auf ihre Wesenheit schließen. Ebendasselbe ist bei ihren Potenzen und Fertigkeiten der Fall; aus deren Akten schließen wir auf ihr Dasein; durch die Natur der Akte (actuum quiditate) kommen wir zur Erkenntnis der Wesenheit dieser Potenzen und Fertigkeiten. *C. G.* l. 3, c. 46. Es ist jedoch sehr schwierig, zu der quiditativen Erkenntnis der Seele zu gelangen. „Scientia de anima est certissima, quod unusquisque in seipso experitur se animam habere, et actus animae sibi inesse; sed cognoscere quid sit anima difficillimum est; unde Philosophus ibidem subjungit, quod omnino difficillimum est accipere aliquam fidem de ipsa. *q. d. de Verit.* q. 10, a. 8, ad 8. Bereits im Kommentar zu den Sentenzen (I d. 3, q. 4, a. 5 c) sagt Thomas: „Dico ergo, quod anima non semper cogitat, et discernit de Deo nec

---

[2] „Sciendum est etiam, quod intellectus noster possibilis est in potentia tantum in ordine intelligibilium: fit autem actu per formam a phantasmatibus abstractam. Nihil autem cognoscitur nisi secundum quod est actu: unde intellectus possibilis noster cognoscit seipsum per speciem intelligibilem, ut in tertio habetur, non autem intuendo essentiam suam directe. Et ideo oportet, quod in cognitionem animae procedamus ab his quae sunt magis extrinseca, a quibus abstrahuntur species intelligibiles, per quas intellectus intelligit seipsam; ut scilicet per objecta cognoscamus actus, et per actus potentias, et per potentias, essentiam animae. Si autem directe essentiam suam cognosceret anima per seipsam, esset contrarius ordo servandus in animae cognitione; quia quanto aliquid esset propinquius essentiae animae, tanto prius cognosceretur ab ea." *De anima* lib. 3, lect. 6.

de se: quia sic quilibet sciret naturaliter totam naturam animae suae; ad quod vix magno studio pervenitur: ad talem enim cognitionem non sufficit praesentia rei quolibetmodo, sed opertet ut sit ibi in ratione objecti, et exigitur intentio cognoscentis." Kurz zusammenfassend sagt er in derselben distinctio q. 1. a. 2, ad 3: „Unde etiam anima sibi ipsi praesens est; tamen maxima difficultas est in cognitione animae, nec devenitur in ipsam, nisi ratiocinando ex objectis in actus, et ex actibus in potentias."

2. Kann der menschliche Verstand auch die von der Materie getrennten, rein geistigen Substanzen erkennen?

Im Anfange seines meisterhaften Artikels 16 der q. d. *de anima* sagt Thomas: „Im dritten Buche *de anima* verspricht Aristoteles, diese Frage von den getrennten Substanzen zu lösen, obschon wir sie in den Büchern, welche auf uns gekommen sind, nicht entschieden finden." Thomas fand jedoch eine allgemein angenommene Lehre bei den Augustinianern des 13. Jahrhunderts vor. Auch die Lehre Alberts greift er in diesem Artikel energisch an. Mit vollem Bewußtsein hat Thomas, der doch nicht weniger demütig war als St. Bonaventura, im Gegensatz zu diesem die allgemein angenommene Lehre von Jahrhunderten, ja selbst seines großen Meisters Albert beiseite geschoben, und mit genialer Kraft und Logik eine eigene Lehre aufgebaut.

Er geht wieder von der Tatsache aus, daß unsere Vernunft von Anfang an leer ist wie eine unbeschriebene Tafel, darum gänzlich von den Phantasmen abhängig ist und so ausschließlich durch die Bilder, welche sie aus der Phantasie erworben hat, in den Akt des Erkennens versetzt werden kann. Der Schluß hieraus ist dann notwendig dieser: „Intantum igitur anima, dum est unita corpori, potest ad cognitionem substantiarum separatarum ascendere, inquantum potest per species a phantasmatibus acceptas manuduci." l. c. c.

Thomas scheut sich nicht, die Folgerungen zu ziehen: 1. Die mit dem Körper verbundene Seele ist auf keine Weise imstande, von den getrennten Substanzen zu wissen, was sie sind, weil diese jede Proportion der aus den Phantasmen gewonnenen species übersteigen. l. c.; *S.* I q. 88, a. 1 c. Es ist also klar, daß wir nie zu einer vollkommenen Erkenntnis dieser Substanzen aufsteigen können. *S.* I q. 88, a. 2 c. Kann der Verstand denn wenigstens irgendwelche Kenntnis der unstofflichen Wesen erwerben? „Gewiß," antwortet Thomas, „jedoch eine sehr unvollkommene. Wir können von diesen Substanzen einigermaßen wissen, daß sie sind. Gleichwie wir aus den Wirkungen, die nicht mit ihren Ursachen der gleichen Natur sind (effectus deficientes), auf das Dasein dieser höheren Ursachen (causae

excellentes) schließen und feststellen, daß sie über die Wirkungen weit hinausgehen, so wissen wir auch, daß sie nicht derselben Natur sind wie ihre Wirkungen. Auf diese Weise wissen wir eher, was sie **nicht sind** als was sie sind." q. d. *de anima* a. 16. „Similitudines, si quae a materialibus accipimus, ad immaterialia intelligenda, sunt multum dissimiles, ut Dionysius dicit." *S.* I q. 88, art. 2. ad 2. „Immateriales substantiae a nobis cognosci non possunt, ut earum quidditates apprehendamus; sed de eis nobis in scientiis documenta traduntur per viam remotionis et alicujus habitudinis ad res materiales." l. c. ad 2.

Thomas warnt noch: „Man glaube ja nicht, man könne, wie man durch das spekulative Verfahren zur Erkenntnis der Wesenheit unserer Seele gelangen kann, auf diese Weise ebenso das Wesen der getrennten Substanzen erkennen; denn das wissenschaftliche Erforschen, wodurch wir das Wesen der Seele erfassen, ist ganz anderer Art (multum remotum est ab intelligentia substantiae separatae) als die Erkenntnis von einer getrennten Substanz. So weit kann man jedoch kommen, daß man aus der Erkenntnis des Wesens der Seele auf die Erkenntnis einer entfernteren Gattung (aliquod genus remotum) der getrennten Substanzen schließt; das besagt jedoch auf keine Weise ein Erfassen dessen, was die getrennte Substanz **ihrem Wesen nach sei**. *S. c. G.* I. 3 c. 46. Mit Recht kann also Thomas behaupten: „substantiae spirituales ignotae sunt nobis". *In de anima* lib. 3, lect. 8. Direkt kennen wir nichts von dem Geistigen; indirekt schließen wir aus den Akten auf die Geistigkeit unserer Seele mit ihren Potenzen und Fertigkeiten. Durch ein tiefgehendes Studium können wir auf dem Wege des schließenden Denkens zur quiditativen Erkenntnis der Seele gelangen. Von dem Reingeistigen, das wir nicht in uns tragen, können wir allein die Existenz erfassen. Was es in sich selber sei, können wir nur durch eine aus Phantasiebildern erworbene Erkenntnis wissen, und das mehr negativ als positiv, per viam remotionis et negationis. In den Sätzen, welche die Congregatio Studiorum am 27. Juli 1914 veröffentlichte, finden wir dieses in folgenden drei Thesen zusammengefaßt:

XVIII. ... Adaequatum intellectionis objectum est communiter ipsum ens; proprium vero intellectus humani in praesenti statu unionis, quidditatibus abstractis a conditionibus materialibus continetur.

XIX. Cognitionem ergo accipimus a rebus sensibilibus. Cum autem sensibile non sit intelligibile in actu, praeter intellectum formaliter intelligentem, admittenda est in anima virtus activa quae species intelligibiles a phantasmatibus abstrahat.

XX. Per has species directe universalia cognoscimus; singularia sensu attingimus; tum etiam intellectu per conversionem ad phantasmata; ad cognitionem vero spiritualium per analogiam ascendimus.

3. Was Thomas von der mit dem Körper verbundenen Seele verneint, lehrt er nachdrücklich von der vom Leibe getrennten Seele und von den Engeln. Für das Folgende sind einige klare Texte zu betonen. Von der getrennten Seele sagt er in der *Summa* (I, q. 89, a. 2): „Sed cum fuerit a corpore separata intelligit non convertendo se ad phantasmata, sed ad ea quae sunt secundum se intelligibilia; unde seipsam per seipsam intelligit." In der q. d. *de anima* a. 17: „Manifestum est enim quod anima humana corpori unita aspectum habet ex unione corporis ad inferiora directum; unde non perficitur nisi per ea, quae ab inferioribus accipit, scilicet per species a phantasmatibus abstractas; unde neque in cognitionem sui ipsius neque in cognitionem aliorum potest devenire, nisi inquantum ex praedictis speciebus manuducitur, ut supra dictum est. Sed quando jam anima erit a corpore separata, aspectus ejus non ordinabitur ad aliqua inferiora, ut ab eis accipiat; sed erit absolutus, potens a superioribus substantiis influentiam recipere sine inspectione phantasmatum, quae tunc omnino non erunt; et per hujusmodi influentiam reducetur in actum; et sic seipsam cognoscet directe, suam essentiam intuendo; et non a posteriori, sicut nunc accidit."

Dieses gilt von den Engeln a fortiori: „Angelus autem cum sit immaterialis, est quaedam forma subsistens, et per hoc intelligibilis in actu. Unde sequitur quod per suam formam, quae est sua substantia, seipsam intelligat" (*S.* I q. 56, a. 1). „Intellectus vero angeli, quia habet essentiam quae est ut actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per seipsam" (q. d. *De verit.* q. 8, a. 6). Sie schauen auch die Kräfte, welche sie in sich tragen: „Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo" (l. c ad 1; cfr. *S.* l. c ad 1).

B. Die Lehre Bonaventuras.

1. Einführung.

In Anschluß an die damals bei den Augustinianern beinahe allgemein geltende Lehre hat Bonaventura sich eine ganz andere Synthese geformt.

Als Ausgangspunkt seiner ganzen Lehre über die Erkenntnis des Geistigen nimmt Bonaventura die Tatsache, daß die Seele, im

Gegensatz zu den Sinnen, auf sich selbst zurückkehren, über sich selbst reflektieren kann. Dieses setzt er überall voraus und er spricht es viel öfter unbewiesen aus als er es ex professo beweist. Er findet es selbstverständlich, daß keine einzige stoffliche und vergängliche Kraft über sich selbst reflektieren kann [3]. Daß die menschliche Seele die Kraft zu reflektieren besitzt, verdankt sie ihrer Einfachheit, ihrer Unabhängigkeit vom Körper und von jedem körperlichen Organ [4]. Es hört sich das so an, als ob Bonaventura und Thomas völlig übereinstimmten, und das ist auch wahr, wenn man die Konsequenzen, welche beide daraus gezogen haben, nicht in Betracht zieht. Welches sind diese Konsequenzen bei Bonaventura? Es ist unsere Aufgabe, diese hier klarzulegen.

Hätte Bonaventura über die Frage, die uns jetzt beschäftigt, ex professo einen Traktat geschrieben, wie z. B. sein Schüler Matthaeus von Aquasparta, so würde er uns vielleicht eine so klare Auseinandersetzung gegeben haben, wie dieser [5]. Weil Bonaventura jedoch keinen einzigen ausschließlich philosophischen Traktat geschrieben hat, so ist man darauf angewiesen, von überall her die Elemente zu sammeln, um sich, so weit als möglich, ein abgerundetes Bild von seiner Lehre zu machen. Wir wollen es versuchen.

Die erste Folge dieses Reflexionsvermögens ist, daß es in der Vernunft, im Gegensatz zu den Sinnen, keine zwei Potenzen gibt, eine die sieht, und eine die sieht, daß sie sieht, sondern ein und

---

[3] Nulla virtus materialis et corruptibilis nata est super se reflecti — haec per se manifesta est — anima rationalis secundum actum proprium nata est super se reflecti cognoscendo se et amando: ergo virtus rationalis non est materialis et corruptibilis. 2. *S.* d. 19, a. 1, q. 1, f. 7—8 (B. 2. S. 459).

[4] Si quaeritur ratio, quare potentia intellectiva nata est super se redire et voluntas, alibi dicetur; sed modo tantum sufficiat, quia sunt simplices potentiae et in substantia simplici fundatae et organo non alligatae; et ideo patet, quod non est simile illud quod obiici consuevit: in sensibus est alia potentia, quae videt, et alia, quae videt, se videre; quod similiter debeat esse in intellectu. 1. *S.* d 17, p. 1, q. 2, ad 4 (B. 1. S. 297). — Nulla enim substantia discernit, quid proprium et quid alienum, nisi cognoscat se ipsam et actum suum proprium. Sed nunquam aliqua potentia se ipsam cognoscit, vel supra se ipsam reflectitur, quae sit alligata materiae. Si igitur omnes potentiae sunt alligatae materiae et substantiae corporali praeter solam rationalem, sola illa est, quae potest se super se ipsam reflectere; et ideo ipsa sola est, in qua est plenum iudicium et arbitrium in discernendo, quid iustum et quid iniustum, quid proprium et quid alienum. 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 1 (B. 2. S. 593 b). — Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognoscitivae, sublimatae a materia, quae quidem est ratio. l. c. q. 3 (S. 599 a); cfr. 3. *S.* d. 33, q. 2, ad 3 (B. 3. S. 715).

[5] Cfr. Grabmann, *Die phil. und theol. Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta*, Wien 1906, S. 92—105.

dieselbe Vernunft erkennt, und erfährt, daß sie erkennt[6]. Dann erst ist ihr Erkennen vollkommen, wenn die Seele ihr Erkennen erfaßt[7], d. h. wenn sie ein Urteil ausspricht[8]. Denn mit dem Urteil schließt das ganze vernünftige Verfahren als in seinem letzten Ziele und in seiner Vollendung ab[9]. Alle im vierten Kapitel des ersten Teiles[10] genannten Akte zielen einzig und ausschließlich auf das Urteil hin und schließen mit ihm ab.

Eine wichtige Frage ist die, worauf sich das judicium erstrecke und wie es geformt werde. Früher haben wir schon gesehen, daß die menschliche Verstandestätigkeit sich auf ein dreifaches Objekt bezieht, auf das was „extra" oder „infra" ist, auf das was „intra" oder „ad par" ist und auf das was „supra" ist. Bonaventura hat das bekannte Bild von Hugo von St. Viktor übernommen, daß wir drei Augen besitzen: ein fleischliches, ein rationelles und ein kontemplatives. Der „oculus carnis" ist nicht unser fleischliches Auge im gewöhnlichen Sinne, sondern das Auge der niedern Vernunft, durch die wir die äußere sinnliche Welt erkennen. Mittelst des „oculus rationis" erkennen wir alles was in uns ist, und mittelst des „oculus contemplationis" alles was über uns liegt[11].

---

[6] Eadem est potentia cognoscitiva, qua intelligo aliquid et intelligo me intelligere. 2 *S.* d. 25, p. 1, a. 1, q. 2, f. 5 (B. 2. S. 595); cfr. Note 4.

[7] Non est perfecta cognitio nisi illa, qua quis novit se nosse sive novit ipsam notitiam. 1. *S.* d. 17, q. 2, f. 2 (B. 1. S. 296). Perfecte scit, qui scit se scire. l. c. ad 3 (S. 297). Tunc est perfectio in actibus et habitibus animae, quando agens reflectitur super se ipsum; tunc enim quis perfecte intelligit, quando intelligit se intelligere. 2. *S.* d. 27, a. 2, q. 1, f. 6 (B. 2. S. 662).

[8] Cum rationis et voluntatis sit reflectere super se, et istae duae potentiae sufficiant ad omnes actus animae perficiendos, videlicet ad iudicandum et fugiendum et eligendum. 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 2 (B. 2. S. 596 a). Sola illa est (rationalis) quae potest se super seipsam reflectere; et ideo ipsa sola est in qua est plenum iudicium et arbitrium in discernendo, quid iustum et quid iniustum, quid proprium et quid alienum. 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 1 (B. 2. S. 593 b). Ad illud quod obiicitur, quod ad cognitionem nihil plus requiritur nisi cognoscens et cognoscibile et conversio huius super hoc; dicendum, quod haec conversio includit iudicium. *De scientia Christi* q. 4, ad 12 (B. 5. S. 25).

[9] Intellectus enim non intelligit nisi quod est sibi proportionabile, et quod sibi aliquo modo unitur, et de quo iudicat, et a quo acies intelligentiae informatur. 1. *S.* d. 3, p. 1, ad opp. 2 (B. 1. S. 67). — Ad cognitionem necesse est in cognoscente iudicium de cognito. l. c. ad opp. 4 (S. 68). Cum dicimus visionem sive cognitionem perfici in iudicio; dicendum quod verum est. 3. *S.* d. 14, a. 1, q. 3 (B. 3. S. 305 b). [10] S. 113—16.

[11] Triplicem homo accepit oculum, sicut dicit Hugo a Sancto Victore, scilicet carnis, rationis et contemplationis: oculum carnis quo videret mundum et ea quae sunt in mundo; oculum rationis, quo videret animum et ea quae sunt in animo, oculum contemplationis quo videret Deum et ea quae sunt in Deo; et sic oculo carnis videret homo ea quae sunt extra se, oculo rationis a ea quae sunt intra se, et oculo contemplationis ea quae sunt supra se. *Brevil.*

Die Aufgabe des fleischlichen Auges, durch das die Seele herabgezogen und verweiblicht wird, haben wir bei der niederen Vernunft kennen gelernt.

Wenn die Vernunft sich mit dem Äußeren beschäftigt hat, so ist sie imstande, sich in sich selbst zu kehren und ein Urteil über das, was sie in sich trägt, zu fällen. Dieses ist die erste Aufgabe der höheren Vernunft. Hier vollzieht sich die Reinigung, Erleuchtung und Vervollkommnung. Wir haben schon früher auf diesen rein platonischen Gedanken hingewiesen, der durch Augustin von Plotin übernommen wurde [12]. Sich von der bösen, hinfälligen Welt abkehren, sich von der Phantasie ablösen, sich über diese erheben, in sich selbst kehren, seine Seele und Gott erkennen, ist, nach der Lehre Augustins, die Haupttätigkeit und das Zentralobjekt des menschlichen Wissens, welches seinen kurzen Ausdruck findet in dem berühmten: „Noverim me, noverim te". Diese Lehre hat seiner Schule eigenes Gepräge gegeben.

Darum sagt Grabmann mit Recht: „Augustins Lehre von der inneren Erfahrung, von der Selbsterkenntnis der Seele, hat auf das mittelalterliche Denken einen nachhaltigen Einfluß ausgeübt" [13]. Von der Franziskanerschule im allgemeinen bezeugt er: „Die Anschauung der Franziskanerschule repräsentiert die vorwiegend spiritualistische Bestimmung des Menschenwesens durch Augustin" [14].

Nachdem Bonaventura in seinem Itinerarium mentis in Deum die zwei ersten Stufen, auf welchen wir zu Gott aufsteigen, insofern wir in dem Spiegel alles Sinnlichen „per ipsa" und „in ipsis" als in einer Spur Gott erkennen, beschrieben hat, fährt er fort: Diese zwei Stufen hatten uns dazu geführt, in uns selbst einzukehren (ut reintraremus) d. h. in unseren Geist, in dem das göttliche Abbild strahlt. Nun müssen wir, das äußere Atrium verlassend, versuchen, „in anteriori parte tabernaculi" in einem Spiegel Gott zu schauen, wo nach Art eines Leuchters das Licht der Wahrheit im Antlitz unseres Geistes hervorleuchtet, in welchem nämlich das Abbild der hl. Dreifaltigkeit widerstrahlt. „Kehre also in dich ein; und siehe, daß dein Geist sich glühend liebt; und sich nicht lieben konnte, ehe er sich kannte; und sich nicht kennen würde, wenn er sich nicht wieder erinnerte, weil wir nichts mittelst unserer Vernunft (intelligentiam) kennen, was in unserem Gedächtnisse nicht gegenwärtig ist" [15]. „In dir selbst kannst du die Wahrheit schauen,

---

p. 2, c. 12 (B. 5. S. 230 b); cfr. *I. m. in D.* c. 1, nº 3, 4 (B. 5. S. 297); c. 2, nº 1 (S. 299); c. 3, nº 1 (S. 303). *In Hexaëm.* coll. 5, nº 24 (B. 5. S. 357—58) versteht er offenbar unter oculus carnis das fleischliche Auge in gewöhnlichem Sinne.

[12] Siehe ersten Teil S. 44. [13] *Matthaeus von Aquasparta* S. 101.

[14] *Thomas von Aquin* S. 117. [15] C. 3, nº 1 (B. 5. S. 303).

welche dich belehrt, wenn das sinnliche Begehren und die Phantasmen es nicht verhindern und sich wie eine Wolke zwischen dich und den Strahl der Wahrheit stellen“ [16].

Wir wollen es versuchen, in den vordersten Teil des Tabernakels einzutreten, indem wir, das äußere Atrium verlassend, erforschen wollen, was der in sich eintretende Geist an erster Stelle schaut. Oder, wie Bonaventura an einer anderen Stelle sagt: „Trennen wir uns von der Finsternis los und wenden wir uns zum Lichte, indem die Seele sich zuerst zu sich selbst wendet, dann zu den geistigen Intelligenzen, und schließlich zu den rationes aeternae“ [17].

Es ist nicht notwendig darauf hinzuweisen, daß die menschliche Vernunft ihr Urteil auf ihre eigenen Akte richten kann. Sie kehrt sich bei dieser Überlegung nicht nur zu den Objekten, sondern auch zu ihren eigenen Akten hin, indem sie ihre eigene Erkenntnis erfaßt, wie wir sahen [18]. Außerdem spricht Bonaventura dies ausdrücklich aus [19]. Er fügt jedoch hinzu: Dies ist nur ein indirektes Erkennen, weil das fleischliche Auge (hier die niedere Vernunft) sich selbst nur in einer Ausstrahlung aus einem Spiegel kennt [20].

Die uns interessierende Frage lautet: Hat Bonaventura die Tatsache festgestellt, daß der Mensch seine eigene Seele mit ihren Potenzen und Fertigkeiten direkt, intuitiv erkennen kann, und mit welchen Beweisen begründet er dies? Die Seele mit ihren Kräften und Fertigkeiten kann derjenige, der in sich selbst einzukehren weiß, intuitiv erkennen.

Bonaventura hat dies kategorisch bestimmt ausge-

---

[16] l. c. nº 3 (S. 304). [17] *In Hexaëm.* coll. 5, nº 23 (B. 5. S. 357).

[18] Cfr. Note 7, 8.

[19] Z. B. „Dominium potentiae respectu obiecti attenditur in hoc, quod possit in illud et in amplius, sicut equus, qui potest ferre decem modios, dominium habet super tres modios ad portandum, quia praevalet et cum facilitate portat. Dominium autem potentiae respectu actus attenditur in hoc, quod potentia potest esse in actu et cessare ab actu secundum suum imperium et secundum proprium motum. Ad hoc autem, quod aliqua potentia dominium habeat, necesse est, quod ipsa possit movere se ipsam, et quod possit se super actum suum reflectere. Nisi enim posset se super actum suum reflectere, nunquam posset illum refrenare, nisi posset seipsam movere, nec posset in illum exire, quando vellet. Reflectere autem se super se, hoc est virtutis cognitivae, sublimatae a materia, quae quidem est ratio.“ 2. *S.* d. 25, p. 1, q. 3 (B. 2. S. 599 a).

[20] Primo ergo oportet se considerare, non sicut oculus carnis, qui non videt se nisi per quandam reflectionem a speculo, sed sicut oculus mentis, qui primo videt se et postmodum alia. Sed ad hoc oportet ut convertat se super potentias et super actus. *In Hexaëm.* coll. 5, nº 24 (B. 5. S. 357—58).

sprochen. Wir wollen einige entscheidende Texte anführen. „Ad illud quod objicitur, quod tres debent esse habitus secundum tres potentias; dicendum, quod in hac Trinitate non cadit nec habet locum habitus memoriae, quia attenditur in ipsa anima secundum quod convertitur super se: et ideo animae substantia tenet locum memoriae, et ipsa praesentia et oblatio qua anima offert se semper suae intelligentiae tenet locum habitus et actus memoriae." 1. *S.* d 3, p. 2, a. 1, q. 1, ad 2 (B. 1. S. 90).

Er beruft sich hier, wie beinahe immer bei dieser Frage, auf Augustin und sagt: „quod patet per Augustinum, qui occasione hujus imaginis quasi per totum decimum de Trinitate ostendit, animam habere cognitionem sui innatam, quae et cognitio suae substantiae" (l. c. ad 3) [21].

In 2 *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad opp. 3 (B. 2. S. 122) macht er sich den Einwurf: Item quae sunt essentialiter et praesentialiter in potentia cognoscente cognoscuntur per sui prae-

---

[21] Im Scholion 3 zu dieser quaestio weisen die Herausgeber von Quaracchi auf die Übereinstimmung der Lehre Bonaventuras mit jener von St. Thomas „omnino concordat cum St. Thoma", insofern die Seele sich immer erkennt; im Gegensatz zu Petrus a Tarentasia und Heinrich von Gent, welche lehrten: „animam semper se nosse et amare, non tantum habitualiter, sed etiam actualiter". Sie haben recht, daß Thomas wie auch Bonaventura gelehrt haben, man könne sagen, daß die Seele sich immer habitualiter kennt. (Siehe für Thomas z. B. *q. d. de verit.* q. 10, a. 8 c.) Jedoch in 3. *S.* d. 39, a. 1, q. 3, Scholion 6 (B. 3. S. 905) scheinen sie sagen zu wollen, als hätte Bonaventura mit Thomas gelehrt, die Seele kenne sich selbst durch sich selbst ausschließlich habitualiter, und actualiter nur in ihren Akten. Dieses widerstreitet offenbar der Lehre Bonaventuras, was aus diesem Kapitel immer klarer hervorgehen wird. Es ist nicht unmöglich, daß Thomas mit auf Bonaventura hinweist, wo er sagt: „quidam sic intelligunt, quasi animae adsit actualis intelligentia et amor sui ipsius... Et sic patet quod anima semper intelligit et amat se, non actualiter, sed habitualiter." *Summa* I, q. 93, a. 7, ad 4. — Im Scholion von B. 1. S. 90 verweisen dieselben Herausgeber auf Thomas 1. *S.* d. 3, q. 4, a. 5. Wir sind der Ansicht, daß Thomas Bonaventura hier nahe steht, und nicht nur ein habituelles, sondern auch ein gewisses vages aktuelles Erkennen der Seele annimmt. Es ist wieder ein Beweis, daß Mandonnet recht hat, wenn er sagt: „on voit que Thomas est encore ici, comme dans tout son commentaire sur les Sentences, sous l'influence de ses maîtres Augustiniens." Cfr. I. Teil S. 73. — Es ist interessant zu beobachten, wie Thomas, wie übrigens immer, den hl. Augustin zu interpretieren sucht. Cfr. u. a. *q. d. de verit.* q. 10, a. 8 c und ad 1. In *S. contra gentes* l. 3, c. 46 sagt er: „Videtur autem difficultas quaedam contra praedicta afferri ex quibusdam Augustini verbis, quae diligenter pertractanda sunt. Dicit enim quod ‚mens sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam'. Ergo seipsam per seipsam novit, quoniam ipsa est incorporea. Ex his enim verbis videtur quod mens nostra se per seipsam intelligat, et intelligendo se, intelligat substantias separatas, quod est contra praedicta."

sentiam et essentiam sicut dicit Augustinus de Trinitate et super Genesim, quod ‚anima seipsam et habitus suos per essentiam et praesentiam cognoscit'. Si ergo Deus praesentissimus erat intellectui angelico, et hoc per naturam: ergo naturaliter ipsam divinam essentiam in se ipsa cognoscebat."

Er antwortet: „Ad illud quod objicitur quod Deus praesentialiter est in anima etc.; dicendum, quod esse praesentialiter hoc est dupliciter: vel ut principium conservans et continens, vel ut objectum immutans et movens. Primo modo est Deus praesens angelo, et lux caeco, secundo modo non. Et ideo non est simile de anima et ejus habitibus, quoniam praesentes sunt animae utroque modo. Et ratio hujus est, quoniam haec cognoscibilia non superexcedunt cognoscentis potentiam et naturam." Daß es sich um eine unmittelbare, intuitive Erkenntnis handelt, lehrt er in folgenden Texten mit ausdrücklichen Worten: „Anima Christi cognoscit seipsam per sui essentiam, cognoscit etiam habitus, qui sunt in ipsa se ipsis non per medium." 3 *S.* d. 14, a. 1, q. 1, ad opp. 3 (B. 3. S. 296). Daß es sich hier nicht um etwas Übernatürliches handelt, geht klar aus der Antwort auf diesen Einwurf hervor. Das Gleiche sagt er an folgender Stelle: „Ad illud quod objicitur, quod in separatis a materia non differt etc.; dicendum, quod verbum illud non tantum intelligitur de separatis a materia a parte intelligentium, verum etiam intelligibilium, utpote quando separatum a materia intelligit separatum a materia, tunc idem est quod intelligitur et quo intelligitur; et hoc non semper, sed quando intellectus convertitur in seipsum. „*De scientia Christi* q. 2, ad 10 (B. 5. S. 10). Zum Schluß zitieren wir nochmals den entscheidenden Text: „Si quae autem sunt cognoscibilia, quae quidem cognoscuntur per sui essentiam, non per speciem, respectu talium potest dici conscientia esse habitus simpliciter innatus, ut respectu hujus quod est Deum amare et Deum timere. Deus enim non cognoscitur per similitudinem a sensu acceptam, immo ‚Dei notitia naturaliter est nobis inserta' sicut dicit Augustinus. Quid autem sit amor et timor, non cognoscit homo per similitudinem exterius acceptam sed per essentiam; hujusmodi enim affectus essentialiter sunt in anima. Ex his patet responsio ad illam quaestionem, qua quaeritur, utrum omnis cognitio sit a sensu. Dicendum est quod non. Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et se ipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum." 2 *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 904 a b). Wir können uns darum auch nicht mehr wundern, wenn er offen erklärt: „Respondeo dicendum, quod secundum verbum Augustini fides essentialiter existens in anima cognoscitur per sui essentiam." Interessanter ist der Zusatz:

„et hoc communiter omnes tenent". 3. *S.* d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 503 b). Dieses „alle" weist natürlich hin auf die ganze augustinianische Richtung seiner Zeit. Daß hier von einem „omnino concordat" mit der Lehre von Thomas von Aquin überhaupt keine Rede sein kann, ist jedem bei Einblick in die zitierten Texte klar.

Matthäus von Aquasparta, der berühmte Schüler Bonaventuras, spricht schon von einigen „aliqui" — offenbar Thomas [22] —, die mit dem Philosophen lehren, daß die Seele, solange sie mit dem Körper verbunden ist, überhaupt nichts Geistiges direkt erkennen kann. Interessant ist es, ihn sagen zu hören: „Sed ista positio, quamvis magnorum sit et videatur viae philosophiae convenire, tamen videtur non parum deficere et multa inconvenientia implicare." Wäre diese Polemik des Matthäus nicht zu lang, wir würden sie ganz anführen, denn sie ist ein Typus des Verfahrens des scholastischen Augustinismus, und sie wirft ein überraschendes Licht auf die Lehre seines Meisters Bonaventura.

So sagt er u. a.: „quod enim primo ponit, nec se nec aliquid omnino spirituale intueri, omnino est contra sententiam Augustini." — „Quod secundo dicit, quod objectum intellectus coniuncti, dum in via est, non est nisi phantasma directe, est contra sententiam Augustini." — „Utrumque autem videtur esse contra rationem et multum derogare nobilitati animae." — „Illa ergo saltem superior portis quantum ad actum suum a sensibus et phantasmatibus non dependet, illa semetipsam et habitus, qui sunt in ea, intuetur" usw. [23].

---

[22] Die Art und Weise — sagt Grabmann —, wie Matthäus hier die Gründe für die von ihm abgelehnte Ansicht vorträgt, läßt vermuten, daß er zunächst den hl. Tomas im Auge hat. Das Referat unseres Scholastikers hat stellenweise wörtliche Anklänge an die Darlegung des Aquinaten. *S.* I q. 87, a. 1 und *De verit.* q. 10, a. 8. *Matthäus von Aquasparta* S. 94—95 Note 6.

[23] Siehe für diese Texte: *De humanae cognitionis ratione Anecdota quaedam Seraphici doctoris sancti Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum* p. 168—69. Nicht ohne Bedeutung für unsere jetzige Frage ist das, was Matthäus von Aquasparta betreffs unserer Erkenntnis der Engel lehrt. Grabmann sagt hierüber: „Eine zweite Anschauung hält dafür, daß der Intellekt im Diesseitszustande (intellectus conjunctus) das Wesen, das quid der substantiae separatae nicht erkennen könne. Der Grund hierfür ist der, daß der Intellekt nur erkennt, was ihm durch die Phantasmen dargeboten wird. Hierdurch ist hinsichtlich der substantiae separatae wohl eine Erkenntnis ‚quia sunt' und ‚quid non sunt', nicht aber eine Erkenntnis ‚quid sunt' für unsern Intellekt erreichbar. Diese von Matthäus entwickelte und auch abgelehnte zweite Auffassung ist die des hl. Thomas von Aquin. Ähnlich wie bei der Erörterung des Wissens der Seele um die materiellen Einzeldinge und um ihr eigenes Wesen bringt auch hier Matthäus von Aquasparta nahezu wörtlich den Gedankengang des Aquinaten, um ihn dann abzulehnen, und zwar mit Berufung auf Augustinus. Das Fundament dieser (thomistischen) Anschauung ist, so bemerkt er, nicht gut und nicht im Einklang mit den Lehr-

Matthäus von Aquasparta stimmt mit der Lehre seines Meisters Bonaventura überein; nur finden wir bei ihm die Frage in einer quaestio disputata ex professo, und daher viel übersichtlicher und klarer behandelt.

Um zu Bonaventura zurückzukehren, so lehrt er in den zitierten Texten klar und ausdrücklich, daß die Seele sich selbst und das, was sie essentialiter in sich trägt, besonders die Potenzen und Fertigkeiten erkennt:

Erstens: „sine adminiculo sensuum exteriorum" oder „non per similitudinem abstractam, per similitudinem exterius vel a sensu acceptam."

Zweitens: Sie ist eine Erkenntnis „suae substantiae" „per suam essentiam" „per praesentiam" „per veritatem" per oblationem qua se offert semper suae intelligentiae" oder „per experientiam", wie wir noch sehen werden.

Drittens: hieraus folgt, daß es sich hier nicht um eine indirekte, sondern um eine direkte, intuitive Erkenntnis handelt. Sie ist „sine medio"; hier haben wir „idem est quod intelligitur et quo intelligitur".

Diese Lehre bestätigt sich und wird immer bestimmter, wenn wir den Gedankengang Bonaventuras verfolgen, und die Gründe, die ihn zu dieser Ansicht geführt haben, näher ins Auge fassen [24].

2. Die Argumente.

a) Erster Beweis. Bonaventura lehrt, daß nicht alle Erkenntnis aus den Sinnen stammen kann, weil er mit Augustin überzeugt war, daß das Geistige, weil im Sinnlichen nicht gegenwärtig, aus dem Sinnlichen überhaupt nicht abstrahiert werden könne. Er sagt dies ausdrücklich: „non per speciem acceptam ab extra, cum non habeat similitudinem abstrahibilem per sensum." *De scientia Christi* q. 4 (B. 5. S. 19). Darum kommt er auch zu dem Schluß: wie unser Geist zur Erkenntnis der stofflichen Dinge mittels der Sinne gelangt, so erkennt er auch die geistigen Dinge durch sich selbst (per semetipsum). Er fügt, sich wieder auf Augustin berufend, hinzu: „Et huius rationem aliam non assignat, nisi quia species incorporalium non potest fieri

---

sätzen des hl. Augustin. Er beleuchtet dies mit einer Reihe von Augustinuszitaten." o. c. S. 107.

[24] Wir setzen als sicher voraus, daß diese Ansicht für Bonaventura die ausdrückliche Lehre Augustins war, und wir wissen dann schon im voraus, daß eine von Augustin positiv verfochtene Lehre, als solche von seiner ganzen Schule akzeptiert, von der Seite Bonaventuras keinen Widerspruch finden würde.

a sensu." Nie findet man die geringste Anspielung auf die thomistische Lehre, d. h. auf eine analogische Erkenntnis des Geistigen aus dem Sinnlichen. Er wiederholt immer wieder, wir können die Erkenntnis des Geistigen nicht mit Hilfe der Sinne erwerben, ergo muß sie entweder von unserem Innern aus, oder von oben her kommen [25].

b) Bestätigung. Bonaventura muß folgerichtig erklären, daß es Dinge gebe, welche jede Phantasie übersteigen, weil sie in ihrer Wesenheit erfaßt werden [26]. Es ist dann auch logisch, wenn er weiter bemerkt: „Einige Dinge sind rein geistig, und bei diesen gibt es auch keinen Widerstreit der Phantasie, die Phantasie fehlt hier ganz und gar. Einige Dinge sind sinnlich und hier genügt die Phantasie. Einige sind teilweise sinnlich vorstellbar, und teilweise durch die Vernunft erkennbar, und hier fehlt die Vernunft oft, und widerspricht und versagt auch die Phantasie. Z. B. wenn wir überdenken, daß Gott überall ist, erkennen wir Gott ausschließlich mit dem Verstande. Wir stellen uns jedoch den Raum mit der Phantasie vor. Und weil unsere Phantasie kein Beispiel finden kann, daß etwas in mehreren Räumen sein kann und die Vernunft nicht in die volle Klarheit des Lichtes schaut, so kommt es, daß uns solche Dinge unbegreiflicher vorkommen als andere" [27].

Es gibt also drei Erkenntnisse: eine wobei die Phantasie ganz und gar ausgeschlossen ist, wo es sich nämlich um rein geistige Dinge handelt; eine, wo sie sich teilweise einmischt, wenn es eine Verbindung gibt von Geistigem und Sinnlichem; und eine letzte, wo sie allein genügt, nämlich für die sinnlichen Dinge. Es ist dies alles mit strenger Folgerichtigkeit durchgeführt.

c) Zweiter Beweis. Daß die Seele sich selbst und alles, was sie in sich trägt, intuitiv erfassen kann, hat für Bonaventura keine Schwierigkeit.

Wir haben früher (I. Teil S. 121 ff.; S. 125 ff.) gesehen, welche Bedingungen Bonaventura für das Erkennen angibt: Von seiten des,

---

[25] Cfr. u. a. 1. *S.* d. 17, p. 1, q. 4 (B. 1. S. 300—302); 3. *S.* d. 33, dub. 4 (B. 3. S. 503—505) und die ganze q. 4 von der *q. d. scientia Christi* (B. 5. S. 17—27). [26] Cfr. I. Teil S. 112.

[27] Quaedam sunt pure intelligibilia, et talibus non contradicit imaginatio, sed deficit; quaedam sunt sensibilia, et in talibus sufficit; quaedam sunt quodam modo imaginabilia, et quodam modo intelligibilia, et in talibus frequenter intellectus deficit, et imaginatio contradicit et deficit: ut cum cogitamus Deum esse ubique, Deum solo intellectu capimus, locum autem imaginamur. Et quoniam imaginatio exemplum non capit, quod aliquid unum sit in pluribus locis, et intellectus in claritatem lucis non aspicit; hinc est, quod talia nobis non intelligibilia iudicantur magis quam alia. 1. *S.* d. 37, p. 1, dub. 4 (B. 1. S. 650).

Verstandes das Vermögen, etwas zu erkennen. Von seiten des Objektes, erstens, daß das Objekt gegenwärtig sei oder gegenwärtig gemacht werde; es ist dies nicht nur eine materielle Gegenwart, sondern eine formelle als Erkenntnisgegenstand. Dabei hebt Bonaventura zweitens immer hervor, daß, je inniger der Erkenntnisgegenstand gegenwärtig, desto vollkommener erkennbar sei.

Damit das Objekt formell als Gegenstand für die Potenz der Erkenntnis fungieren kann, muß es für den Verstand zugänglich, m. a. W. ihm ähnlich sein; denn die erkannten Dinge sind in dem Verstande auf die Weise des Erkennenden [28], d. h. das Stofflich-Singuläre kann als solches kein Objekt für die geistige Vernunft sein, die ausschließlich auf geistige Art erkennt.

Für die Seele und das, was sie in sich trägt, werden alle diese Bedingungen in den oben zitierten Texten erfüllt. Bonaventura hört nicht auf zu wiederholen, daß die Seele durch sich selbst und nicht mittels einer abstrahierten similitudo sich gegenwärtig ist wie die Außendinge und daher infolge ihrer Gegenwart, in ihrer Substanz, in ihrer Wesenheit erfaßt wird. Weil sie nun der Denkkraft ihrer Substanz nach immer gegenwärtig ist, bietet sie sich derselben fortwährend als Gegenstand dar „offert se semper suae intelligentiae".

Bonaventura vergißt nicht darauf hinzuweisen, daß die Seele und ihre Fähigkeiten dem Verstande formell als „objectum immutans et movens" gegenwärtig sind. Die Seele erkennt sich nicht nur nicht in einem abstrahierten Bilde, sondern in ihrer eigenen Wahrheit; darum sagt er, daß es hier keine „similitudo intermedia" gibt. Daher die Ausdrücke „per essentiam" „per substantiam" „per veritatem" „per praesentiam", im Gegensatz zu: „per abstractionem" „per similitudinem".

Die Seele ist dem Verstande auch zugänglich d. h. ähnlich, so daß hier von einer abstractio keine Rede sein kann, da sie ganz und gar überflüssig wäre. Darum spricht Bonaventura von der Erkenntnis der Seele als von einer „quae est ad par"; darum sagt er auch in dem oben zitierten Texte: „Der Grund ist der, daß diese Objekte die Natur und das Vermögen der Vernunft nicht übersteigen, und sie so durch sich selbst und nicht durch ein medium erkannt werden" (cfr. S. 177) [29].

---

[28] Res agnitae sunt in sciente per modum scientis. 1. *S.* d. 35, diviso textus (B. 1. S. 599).

[29] Es sei hier beiläufig bemerkt, daß der Unterschied von „per praesentiam" oder „per essentiam" für die Geschöpfe im Gegensatz mit „per similitudinem" auch von St. Thomas akzeptiert wurde. Es ist jedoch inter-

d) Dritter Beweis. Thomas und Bonaventura unterscheiden eine dreifache Erkenntnis, eine „per substantiam", eine „per essentiam", eine „per similitudinem" [30].

Bei der Erkenntnis „per substantiam" verhält sich Bonaventura nicht so ablehnend wie Thomas, denn nach seiner Überzeugung ist es an sich nicht unmöglich, daß die erschaffene Substanz durch sich selbst, und nicht mittels ihrer Potenzen wirke. Wir können dies hier jedoch nicht direkt in Betracht ziehen, da Bonaventura lehrt, daß die menschliche Seele sich durch ihre Potenzen betätigt. Über die „cognitio per essentiam" erklärt Bonaventura sich noch näher, und gibt uns dabei ein neues Argument, eine neue Bestätigung für unsere Auffassung seiner Lehre.

Wir sahen, daß bei dieser cognitio das „id quod" und „quo" zusammenfallen, oder wie sein Lehrer Johannes de Rupella sich ausdrückt, „daß es keinen realen, sondern nur einen logischen Unterschied in dem Verstande zwischen dem Ding und der Form, wodurch es erfaßt wird, gibt" [31]. Bonaventura weist darauf hin, daß man dies wohl beachten möge. In einer obiectio sagt er: Die Seele kennt sich selbst durch ihre eigene Wesenheit, und sie kennt auch die Fertigkeiten, welche sie in sich trägt, in diesen selbst (se ipsis) nicht mittels eines Mediums [32]. Er antwortet: Man kann nicht sagen, daß die Seele sich selbst so durch sich selbst kennt, daß sie selbst die Erkenntnis sei, durch die sie sich kennt; das Erkennen wird jedoch durch sich selbst erkannt, weil dieses mit der Erkenntnisfähigkeit

---

essant zu sehen, wie er dasjenige, was Bonaventura dem Menschen zuschreibt, in die Engel verlegt. Der Engel erkennt seine Substanz intuitiv „per praesentiam suae essentiae". *Summa* I, q. 56, a. 3; cfr. a. 1; q. 87, a. 1; *q. d. De verit.* q. 8, a. 6; *C. G.* l. 2, c. 98; *in lib. Boethii de Trin.* q. 1 a. 2 usw. Siehe auch dieses Kapitel S. 171. Ebenso interessant ist es, wenn er z. B. in dem ersten aus der Summa zitierten Artikel sagt, daß der Engel, weil in seiner Natur das Abbild Gottes eingedrückt ist, in seiner eigenen Wesenheit Gott erkennt, insofern diese gottähnlich ist; nicht als sähe er die Wesenheit Gottes selber, da keine geschaffene Ähnlichkeit imstande ist, die Wesenheit Gottes darzustellen. Seine Erkenntnis gleicht vielmehr einer, die mittelst eines Spiegels stattfindet, weil die Natur des Engels eine Art von Spiegel ist, der die göttliche Ähnlichkeit vorstellt. Wir werden in dem Artikel über die Erkenntnis Gottes sehen, wie Bonaventura auch diese Erkenntnis wieder in den Menschen verlegt, die Thomas kategorisch verneint (cfr. *in lib. Boethii de Trin.* q. 1, a. 2).

[30] Siehe für Bonaventura I. Teil S. 123—24, für Thomas den Anfang dieses Kapitels.

[31] Cfr. Manser, *Johann von Rupella,* Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XXVI, 1912, S. 304.

[32] Anima (Christi) cognoscit se ipsam per sui essentiam, cognoscit etiam habitus, qui sunt in ipsa se ipsis, non per medium. 3. *S.* d. 14, a. 1, q. 1, ad opp. 3 (B. 3. S. 296).

unmittelbar verbunden ist, insofern sie erkennt[33]. Daher sagt Bonaventura, wenn Augustin lehre, daß die Seele „in ipsa veritate et per similitudines, quae sunt idem, quod ipsae" erkannt werde, so wolle er damit nicht sagen, daß sich keine species in dem Verstande des Erkennenden bilde[34]. Die intellektuellen Fähigkeiten, Fertigkeiten, Akte werden also unmittelbar durch sich selbst erkannt, weil sie dem Verstande unmittelbar durch sich selbst gegenwärtig sind, indem sie mit diesem ein und dasselbe Ding bilden. Die Seele aber und die anderen seelischen Potenzen und Fertigkeiten werden nicht auf diese Weise direkt erfaßt; sie bieten sich vielmehr durch ihre Gegenwart, durch sich selbst in ihrer Wesenheit dar, so daß sich von dieser ihrer Wesenheit unmittelbar eine species im Verstande bildet, so wie Thomas es von der Substanz, dem Verstande und dem Willen bei den Engeln lehrt. So sehen wir wieder, daß Bonaventura dem höheren Intellekt des Menschen zuschreibt, was Thomas dem Engelverstande zuerkennt.

Ob es in der Lehre Bonaventuras berechtigt war, diese letzte Unterscheidung anzuwenden? Wir glauben es nicht. Thomas nahm einen realen Unterschied zwischen der Seele und ihren Potenzen an; Bonaventura lehrte, daß die Potenzen nicht als real unterschiedene Akzidentien von der Substanz verschieden, sondern mit dieser real eins sind. Wenn also der Intellekt real mit der Substanz selber eins ist, so ist diese nicht weniger unmittelbar dem Intellekt gegenwärtig als dieser an sich selbst. So hat diese von Bonaventura angenommene Distinktion in der Engellehre bei Thomas ihre Berechtigung, bei Bonaventura, wie es uns scheint, nicht. Bonaventura hätte konsequent lehren müssen, daß die Seele selbst mittelst ihrer modalitates, welche die Potenzen und Fertigkeiten sind, unmittelbar wirkt.

e) Vierter Beweis. Worin haben wir eigentlich den letzten Grund für diese Lehre Bonaventuras zu sehen?

Es sind die Überreste des platonisch-augustinianischen Dualismus. Auf der einen Seite lehrt er, daß die Seele die Form des Leibes ist und beide zusammen eine Wesenheit bilden; auf der andern Seite, daß die Seele aus Form und geistiger Materie zusammengesetzt ist und so aus sich mit

[33] Ad illud quod obiicitur de anima et scientia, quod se ipsis cognoscuntur, et illa quae sunt essentialiter in anima; dicendum quod anima non dicitur cognosci se ipsa, quia ipsa sit scientia, qua cognoscit se; sed scientia se ipsa cognoscitur, quoniam ipsa est unita potentiae cognoscenti, in quantum est cognoscens. l. c. (S. 298).

[34] Unde quod Augustinus dicit, quod huiusmodi habitus cognoscuntur in ipsa veritate et per similitudines, quae sunt idem quod ipsae, non dicit hoc, quia non fiat aliqua species in intellectu cognoscentis. 1. *S.* d. 17, p. 1, q. 4 (B. 1. S. 302 a. b).

dieser zum Einzelding gemacht wird, wie auch die Materie wieder aus Form und Materie zusammengesetzt gedacht werden soll.

Auf der einen Seite lehrt Bonaventura, daß der Verstand von Natur aus wie ein unbeschriebenes Blatt ist und so von außen her aktuiert werden muß; auf der andern Seite faßt er dies in dem Sinne auf, daß die Seele zwar keine similitudines, wohl aber viele Wahrheiten in sich trägt. Nachdem die Vernunft von außen her aktuiert worden ist, braucht der menschliche Geist nur über sich selbst zu reflektieren, in sich selbst einzukehren, um alles, was er in sich trägt, intuitiv zu schauen.

Die Augustinianer hielten alles Sinnliche und Körperliche für etwas Minderwertiges, in gewissem Sinne Verächtliches, durch dessen Berührung Seele und Geist befleckt würden. Daher die spiritualistische Neigung, sich ganz von dem Stoff, dem Sinnlichen, der Phantasie loszutrennen, sich in sich zu kehren, und sich dann frei mit dem Geistigen zu beschäftigen, zu Gott hinzuwenden. Als Augustinianer konnte Bonaventura die thomistische Lösung nicht annehmen, daß die Seele, die forma corporis substantialis, als niederster unter den Geistern ihrem Wesen nach ausschließlich darauf angelegt ist, sich mittels der Sinne zu betätigen, und aus sich selbst ohne begleitendes Phantasiebild nichts denken kann. Bonaventura führte den Dualismus selbst noch bei den Sinnen durch, wenn auch gemäßigter als Plato, Plotin, Augustinus, indem er die Sinne als solche in die Seele verlegte und nur ihre Akte dem compositum zuschrieb. Wegen der Geringschätzung des Sinnlichen und des Körpers konnte er den so hochgewerteten menschlichen Geist nicht anders denken, als ganz frei in seiner eigentlichen Tätigkeit. Wir hörten Matthäus von Aquasparta schon protestieren gegen Thomas von Aquino „Videtur esse contra rationem, et multum derogare nobilitati animae“ und: Illa ergo saltem superior portio quantum ad actum suum a sensibus et phantasmatibus non dependet, illa semetipsam et habitus qui sunt in ea intuetur“ (cfr. S. 178). Wir haben dann auch schon früher die alles beherrschende Stelle, welche Bonaventura der höheren Vernunft zuschreibt, kennen gelernt. Diese wendet sich allein nach unten, um zu herrschen, zu befehlen, zu zügeln. Ihre eigentliche Sphäre ist das Geistige, über den Stoff Erhabene (cfr. I. Teil S. 39—46). Es ist dann auch konsequent, wenn Bonaventura das Geistige nennt „id quod est ad par“, was Thomas kategorisch und logisch verneint.

Diese Lehre Bonaventuras ist so ein logisch sich einfügendes Glied seiner platonisch-augustinischen Synthese.

Es ist dann auch klar, warum Thomas der getrennten Seele und dem Engelverstande zuschreiben konnte, was bei Bonaventura der

höheren menschlichen Vernunft zukommt. Diese intuitive Kraft des intellectus (im Gegensatz zur ratio), wodurch er die Seele und alles, was sie in sich trägt, schaut, kann nur dem von Körper und Phantasie freien Geiste zukommen. Thomas konnte sie also dem an den Leib gebundenen menschlichen Geiste nicht zuschreiben, sondern mußte sie in die reinen Geister, die getrennte Seele und die Engel verlegen. Bonaventura erkannte diese dem erhabenen, in seiner Betätigung absolut freien höheren Verstande zu. Bonaventura war und ist auch in seinem ganzen wissenschaftlichen Leben der konservative, treue Anhänger der platonisch-augustinischen Schule geblieben, auf welche die Philosophie des Stagiriten keinen wesentlichen Einfluß ausgeübt hat. Die Abstraktionstheorie für die niedere Vernunft ist das einzige aristotelische Element in seiner Erkenntnislehre.

f) Fünfter Beweis. Setzen wir diese von Bonaventura vorgetragene Lehre in ihren historischen Rahmen, so findet sie eine neue Beleuchtung.

Es ist schon darauf hingewiesen, daß Bonaventura sich bei dieser Frage immer wieder — und dies mit Recht — auf Augustin beruft; denn das Erkennen der Seele durch sich selbst ist in der Philosophie des hl. Augustin ein Hauptpunkt, und der Ausgangspunkt alles Wissens [35]. Beschränken wir uns hier jedoch auf seine Lehrer und nächsten Schüler.

Alexander von Hales. Derselbe ist auch schon durch Vermittlung der Araber von Aristoteles beeinflußt. Wie Bonaventura beschränkt auch er die Abstraktionstheorie auf die „ratio", welche die sinnliche Welt zum Objekt hat. „Seules les formes intelligibles de la ‚ratio' sont abstraites. Au monde corporel se limite donc le domaine propre de l'abstraction" sagt De Wulf [36]. Obschon er sich in seiner Summa Theologiae, soweit wir dies aus den Artikeln von J. A. Endres [37] ersehen konnten, über die intuitive Erkenntnis der Seele nicht ex professo ausspricht, so zeigt uns doch die ganze Auffassung seiner Erkenntnislehre und seiner Abstraktionstheorie, daß Bonaventura den Hauptzügen nach mit Alexander übereinstimmt [38].

Johann von Rupella spricht mit einer solchen Klarheit, daß man keine größere verlangen könnte. Wir führen den schlagenden Text der Summa de anima aus dem Artikel von Manser

---

[35] Cfr. Grabmann, *Matthäus von Aquasparta* S. 100—101.

[36] *Histoire de la philosophie médiévale*[4] p. 368.

[37] J. A. Endres, *Des Alexander von Hales Leben und psychologische Lehre.* Philosophisches Jahrbuch 1888, S. 24—55. 203—225. 257—296.

[38] Cfr. a. c. von Endres; u. a. S. 268—69. 272—73. 277. 280—81.

an[39]: „Consequenter est quaerere de obiecto virtutis intellectivae ... Species vero sive formae abstractae a materia quaedam sunt abstractae per naturam propriam, ut spiritualia omnia; quaedam vero per actionem virtutis intellectivae i. e. consideratione ut species sive similitudines quibus cognoscuntur corporalia. Formas vero abstractas (a materia et a circumstantiis, sive a conditionibus omnibus materiae) per n a t u r a m dicimus ut forma, qua cognoscitur Deus. Angelus, vel ipsa anima, vel alia, quae sunt in ipsa sicut in subiecto, ut (potentia) virtutes et scientiae. Forma vero, qua cognoscitur Deus, est similitudo vel imago primae veritatis impressae animae a creatione. Propter quod dicit Damascenus: omnibus cognitio existendi Deum ab (initio) naturaliter (insita) est. Imago autem impressa primae veritatis, ducit in cognitionem (ipsius) cuius est imago. Forma ergo, qua cognoscitur ipsa a n i m a et a n g e l u s et (= est) ipsa anima rationalis, cum (utitur se ut similitudine cognoscit se et intelligit referendo ad alium, sic utitur se aut ut similitudine se ferendo ad aliud ad cuius imitationem facta est super se, et sic iterum cognoscit Deum per modum (acquisitionis). Aut utitur se ut similitudine ad aliquid alterum referendo, ad cuius imitationem facta non est, sed quod imitatione ipsius est, et sic cognoscit angelum ut juxta se, i. e. secundum proportionem et comparationem ad se. Et hoc est, quod dicit Augustinus: Anima cognoscit Deum supra se, se in se, angelum juxta se. Ad cognoscenda vero ea, quae sunt i n i p s a sicut sunt potentiae eius ut virtutes et scientiae, utitur ipsis, ut similitudinibus ad ipsa cognoscenda. Unde (ibi differens est solum) secundum rationem et non secundum rem, res quae cognoscitur et forma, qua cognoscitur."

Mit Recht sagt Manser: „Rupella stellt . . . unsere Erkenntnis von den Engeln und der eigenen Seele der durch die conversio ad phantasmata erworbenen Erkenntnis gegenüber, macht die Seele selbst zur species, in der wir reflektierend sie selbst erkennen; . . . Rupella meint, unsere Seele erkenne das, was in ihr ist, wie die Potenzen, Akte und die habitus scientiarum direkt und zwar so, daß hier, wie er ausdrücklich erklärt, zwischen dem Erkannten und der Form, in welcher das Erkannte erfaßt wird, nur eine logische Unterscheidung wäre"[40].

Die Ansicht von Bonaventuras Schüler M a t t h ä u s v o n A q u a s p a r t a haben wir im Laufe dieses Artikels schon kennen gelernt. Grabmann sagt u. a.: „Was nun Matthäus von Aquasparta betrifft, so lehrt er, wie wir gesehen, mit Augustinus ein intuitives, direktes Erkennen der Seele von sich selbst und ihren

[39] A. c. Jahrb. f. Phil. u. spek. Theol. XXVI, 1912, S. 303—4.
[40] A. c. S. 307—8.

Habitus und zwar läßt er die Seele und ihre Habitus obiective durch das Wesen der Seele und der Habitus erkannt werden“ [41]. Wenn wir dabei bedenken, daß nicht nur Matthäus von Aquasparta, sondern auch Frater Eustachius, Richard von Mediavilla, Roger Marston die Lehre des hl. Thomas über den Erkenntnisgrund durch bloße Abstraktion für eine gefährliche antiaugustinianische Neuerung hielten, wie dies auch der Erzbischof John Peckham in seinem scharf antithomistischen Brief an den Bischof von Lincoln betonte [42], dann ist klar, daß Bonaventura hier nur die allgemein angenommene Lehre vorträgt, wie er auch selbst sagt, „et hoc communiter tenent omnes“.

Es ist darum ein aussichtsloses Unternehmen, Bonaventura bei der Erkenntnis der höheren Vernunft mit Thomas in Einklang bringen zu wollen.

3. Theologische Schwierigkeit und Bestätigung.

Angesichts seines soeben entwickelten philosophischen Standpunktes ist es von Interesse, zu sehen, wie Bonaventura sich mit folgenden Schrifttexten zurechtfindet: „Der Mensch weiß nicht, ob er der Liebe oder des Hasses würdig ist“ (Eccl. 9, 1). „Ich bin mir nichts bewußt, aber deswegen bin ich noch nicht gerechtfertigt“ (1. Kor. 4, 4). Bonaventura bemerkt hierzu: „Es gibt nichts, was der Seele inniger gegenwärtig ist als gerade die Liebe, weil sie in der Seele selbst ist“ [43].

Bonaventura hat die Frage, ob wir wissen können, daß wir in der Liebe Gottes leben, ex professo im ersten Buche der Sentenzen gestellt, und hat auch die obigen Schrifttexte angeführt [44].

In der quaestio antwortet er, daß niemand ohne Offenbarung mit Sicherheit wissen kann, ob er in der Liebe sei. Der Hauptgrund

---

[41] O. c. S. 102. Siehe den ganzen Abschnitt VII, S. 91—105. Die quaestio disputata quarta Fr. Matth. ab Aquasp. veröffentlicht in: *De humanae cognitionis ratione, anecdota quaedam seraphici doctoris Bonaventurae* etc. S. 139—159.

[42] Siehe P. Hieronymus Spettmann O. F. M., *Johannis Pechami quaestiones tractantes de anima.* Monasterii Guestfalorum 1918. Quaestio IX: Quaeritur iuxta hoc utrum omnis cognitio intellectualis sit mediante phantasmate. Ostenditur quod non. S. 83—88. — Quaestiones selectae ex commentario super I Sent., dist. 17, q. XXXVIII: quaeritur quae sit ratio cognoscendi caritatem, utrum habitus cognoscatur per se an per actum. Et ostenditur quod per ipsum habitum. S. 213. — Q. XXXIX: Iuxta hoc quaeritur, si caritas cognoscitur aut per essentiam aut per speciem aliquam a se differentem. Ostenditur quod per essentiam propriam. S. 213—16.

[43] Caritas animae est praesentissima, quia est in ipsa anima. 1. *S.* d. 17, q. 3, ad opp. 4 (B. 1. S. 298).

[44] l. c. (B. 1. S. 298—300).

ist: „Una et praecipua est divinae acceptationis implicatio.“ Diese „acceptatio“ von Gott können wir nur mittels einer Offenbarung sicher kennen. (Siehe corpus, ad 4.)

Er leugnet jedoch nicht, daß wir die caritas kennen, insofern sie eine „dilectio“ ist, m. a. W. insofern sie etwas Natürliches besagt, nicht insofern sie etwas Übernatürliches („gratuitum“) einschließt (ad 1). Und wenn man schließlich einwendet: wir wissen doch sicher, daß wir den Glauben haben, wie Augustinus sagt, so antwortet er: Es besteht ein Unterschied zwischen dem Glauben und der Liebe; denn der Glaube „dicit habitum purum, non superaddendo acceptationem, sicut caritas, et ideo patet, quod non est simile“ (ad 5).

Im dritten Buche des Sentenzkommentars kommt er in einem Dubium[45] auf den Unterschied zwischen der Liebe und dem Glauben zurück und dieses Mal ausführlicher. Obschon er einerseits seine ständige Auffassung klar und nachdrücklich wiederholt, so könnten einige Stellen jedem, der in Bonaventuras Lehre nicht bewandert ist, große Schwierigkeiten bereiten. Wir wollen diese Stellen daher zu erklären versuchen; zugleich werden wir eine neue und interessante Bestätigung seiner Lehre entdecken.

Er stellt sich die Frage: „Wenn der Glaube in seinem Vorhandensein untrüglich erkannt wird, weil er dem Wesen nach in der Seele ist, so ergibt sich die Frage: Warum werden dann die Liebe und die Gnade, welche gleichfalls ihrem Wesen nach in der Seele sind, nicht untrüglich erkannt?“

Er antwortet zunächst darauf: „Es muß nach dem Worte Augustins gesagt werden, daß der Glaube, welcher sich dem Wesen nach in der Seele befindet, durch seine Wesenheit erfaßt wird; und dies ist die allgemeine Lehre.“

Er führt dann zwei Meinungen an, welche er verwirft. „Die erste lehrt, daß der Mensch die Liebe in ihrem Wesen erfassen kann, aber nicht weiß, ob er in ihr beharren wird. Diese Antwort, erwidert er, steht in Widerspruch mit der Erfahrungserkenntnis. Es gibt nämlich vieles in uns, was für unsere Erkenntnis verborgen ist. Es gibt z. B. viele Seelen, welche verunstaltet sind, und von ihrer Verunstaltung kein Bewußtsein haben; es gibt in uns jedoch auch vieles, was für uns erkennbar ist. Darum soll man nicht sagen, daß alles, was dem Wesen nach in der Seele ist, mit Sicherheit erkannt wird. Von der Liebe und der Gnade ist dies klar genug, weil es wenige gibt, welche mit Sicherheit wissen, ob sie in der Gnade leben. Andere unterscheiden zwischen einer doppelten Erkenntnis, zwischen einer ‚scientia notitiae et

[45] 3. S. d. 23, dub. 4 (B. 3. S. 503).

scientia discretionis'. Dieses genügt jedoch auch nicht, weil derjenige, der den Glauben hat, nicht nur die scientia notitiae, sondern auch die scientia discretionis hat; er unterscheidet ihn dann auch von den anderen Tugenden."

„Darum", sagt Bonaventura, „muß eine andere Lösung gegeben werden: die Erkenntnis nämlich, in der die Seele erfaßt, was sie in sich trägt, besteht in einer gewissen Erfahrungserkenntnis, einem Erlebnis" [46].

Man könnte sich durch das Wort „experientia" irreführen lassen und meinen, Bonaventura nähere sich hier der thomistischen Lehre, wenn er Folgendes ausführt: „Die Seele kann nur dasjenige in sich erfahren, was in ihrem Machtbereich liegt und was eine Beziehung zu einem Akte besagt, weil die Erfahrung den Gebrauch einer Potenz besagt. Wenn deshalb etwas sich auf solche Weise in der Seele befindet, daß die Potenz der Seele zu einer Erfahrung befähigt wird, oder zu einer inneren Erfahrung in Beziehung steht, dann kann dieses durch die Seele mit Sicherheit erkannt werden" [47]. Hier liegt durchaus keine Annäherung an Thomas, sondern ein typisches Beispiel von Bonaventuras ständiger Lehre vor.

Bei Thomas besagt die „experientia" in uns den Akt und diesen ausschließlich, so daß wir nichts anderes erkennen als das,

[46] Et propterea aliter dicendum, quod cognitio, qua anima cognoscit illud quod habet in se, est cognitio cuiusdam experientiae; per hoc enim cognoscit aliquis, se habere fidem, dum ad seipsum introrsus ingrediens experitur, utrum sit promptus ad credendum; sic de aliis habitibus virtutum et aliis omnibus, quae latent introrsus. Quoniam igitur anima non potest habere experientiam, nisi de eo quod est in potestate sua, et de eo quod respicit actum animae, cum experientia dicat usum alicuius potentiae, hinc est quod quando aliqua sic sunt in anima, quod reddunt eius potentiam habilem ad aliquod opus, vel circumstant alicui operi interiori, talia possunt cognosci ab ipsa anima certitudinaliter. Unde si aliquis est habilis ad aliquod opus, certissime se novit habere illum habitum, sicut fidelis habitum credendi, et amans habitum amandi, et sic de ceteris. Quando vero aliqua sic sunt in anima, quod ipsa principaliter non respiciunt usum alicuius potentiae, sicut character, vel sicut deformitas culpae praeteritae, vel quae sunt supra potestatem ipsius animae, sicut gratia, in quantum reddit acceptum Deo, et caritas similiter; quia de talibus non potest habere anima experientiam, non potest habere certam notitiam. Ideo cum dicitur, quod illa quae sunt essentialiter in anima, certitudinaliter cognoscuntur; hoc intelligitur de illis, de quibus potest sumere anima certum experimentum; de his autem, de quibus non potest sumere experimentum nisi per coniecturam non cognoscit nisi coniecturando, et quoniam de fide, secundum quod reddit habilem ad credendum, certissima potest haberi experientia; secundum autem quod suum credere est Deo acceptum, certa experientia haberi non potest, sed solum coniectura: hinc est, quod fides quantum ad habitum substratum certissime videtur ab anima; in quantum autem est formata, non cognoscitur nisi per coniecturam; et sic est aliis connexa. l. c. (S. 504 a b). [47] Siehe hier Note 46.

was wir in dem Akte erfahren. Gerade weil die Potenzen und Fertigkeiten von der Substanz und auch von dem Akte real unterschieden sind, erfassen wir nur den Akt und schließen auf alles andere.

Bonaventura kennt diesen realen Unterschied nicht. Die Potenzen und Fertigkeiten sind nicht von der Substanz real verschiedene Akzidentien, sondern mit der Substanz real identisch, sodaß sie quoad rem als mit der Substanz eins bezeichnet werden müssen [48].

Erfahrung ist, wie Bonaventura es hier typisch ausdrückt, nichts anderes als der Gebrauch der Potenz „cum experientia dicat usum alicuius potentiae". Potenz, Fertigkeit und Substanz sind jedoch quoad rem eines und dasselbe. Also sieht und erfaßt die Seele in diesem Gebrauche nicht nur die Potenz in ihrer Wesenheit, sondern auch die Fertigkeit, die Substanz, nicht indirekt, sondern direkt in ihrer Wesenheit.

So z. B. wenn einer geneigt ist zu einer gewissen Betätigung, schließt man nach Thomas aus dem Akte auf die Fertigkeit, auf die Potenz, auf die Substanz, deren Akzidentien sie sind. Bei Bonaventura erkennt man diese nicht mittels einer Schlußfolgerung, sondern direkt, intuitiv, weil sie alle quoad rem ein und dasselbe sind, und der Akt nur der Gebrauch der Potenz und Fertigkeit ist. „Se novit habere illum habitum, sicut fidelis habitum credendi et amans habitum amandi et sic de ceteris" sagt Bonaventura, und zwar, wie er im Anfange der Lösung des Dubiums ausdrücklich betont, in ihrer Wesenheit: „fides essentialiter existens in anima cognoscitur per sui essentiam"; und bezüglich der Caritas: „de praesentia caritatis dicendum, quod quamvis substantia habitus sit praesens, tamen conditio quae concomitatur habitum, scilicet divina acceptatio non est praesens immo latens in Dei cognitione et iudicio" [49]. Es ist dann auch logisch, daß Bonaventura, wenn er von

---

[48] Siehe I. Teil S. 85—93.

[49] 1. S. d. 17, p. 1, q. 3, ad 4 (B. 1. S. 300). Die Dogmatiker können erfahren, wie der hl. Bonaventura hier den wesentlichen Unterschied zwischen den natürlichen und den göttlichen Tugenden sogar nicht kennt. Das wird durch folgenden Text bestätigt: „Et ideo est tertius modus dicendi, quod quemadmodum, cum dico lumen et colorem illuminatum, dico aliam et aliam formam, licet una sit ordinata ad aliam, et quodam modo altera compleatur ex alterius praesentia; similiter intelligendum de gratia et virtute gratuita. Quemadmodum enim ‚calor qualitas est corporis terminati', quae a praesentia luminis influxi venustatur et completur, ut possit movere visum; sic virtus, quae est habilitatio potentiae, absque gratia gratum faciente informis est, sicut color sine lumine; sed ea adveniente, ex qua tota anima in se et in suis potentiis decoratur, formari et vivificari dicuntur habitus virtutum et effici Deo accepti. Et quemadmodum ex lumine infuso et colore non fit unum per essentiam sed per ordinem; et iterum, lumen in quantum illuminat aerem

der cognitio per essentiam handelt, beinahe immer Potenzen, Fertigkeiten und Substanz zusammen aufzählt, weil sie in der Betätigung der Potenz alle zur Erkenntnis gebracht werden [50].

Es gibt jedoch einen tieferen Grund für diese seine Lehre. Thomas lehrt, daß die Seele weder sich selbst, noch ihre Potenzen und Fertigkeiten direkt, intuitiv erfassen kann. Als niederste Intelligenz und forma corporis ist sie ihrem Wesen nach darauf angewiesen, mittels der Sinne aktuiert zu werden. Damit ist die intuitive introspectio in jeder Hinsicht ausgeschlossen. Weil der Engel dagegen nicht an einen Körper gebunden ist, sondern seinem Wesen nach reine Intelligenz ist, begreift er alles, was er in sich trägt, per introspectionem, und zwar in der Wesenheit, da diese als geistig dem Verstande aktuell begreifbar vorliegt [51].

Thomas lehrt expressis verbis, daß der Engel nicht nur seine eigene Substanz, sondern auch seine Kräfte intuitiv erkennt [52]. Darum fragt er in *de Veritate* q. 8, a. 6: Utrum angelus cognoscat seipsum, und nicht nur utrum cognoscat suam substantiam. Was über und unter (*S.* I q. 55, a. 1, ad 3) und im allgemeinen außer ihm liegt, erkennt er nicht im Wesen, weil er in bezug auf dieses nicht oder nicht vollkommen genug in Akt ist (*S.* I q. 55, a. 1, 2).

Wir haben schon mehrmals darauf hingewiesen, daß Bonaventura der höheren Vernunft des Menschen zuschreibt, was Thomas in die Engel verlegt. Das kann denjenigen nicht wundern, der weiß, daß es dem Platoniker Bonaventura als der erhabenen menschlichen Seele, dem hohen menschlichen Verstande unwürdig erschien, nur von außen her aktuiert zu werden. Daher das Freimachen der höheren Vernunft, das absolute Freierklären vom Körper und von der Phantasie. Daher wird auch konsequent dieser höheren Vernunft das zuerkannt, was Thomas den Engeln

---

coniunctum corpori terminato, et in quantum colorem reddit luminosum, non est aliud per essentiam, sed sola comparatione differens et secundum esse; et sicut unum lumen diversos potest colores ad actum reducere sine sui multiplicatione: sic in influentia gratiae et habitu virtutis intelligendum est esse, scilicet quod gratia superveniens cum habitu virtutis, quem formare dicitur, non facit unum per essentiam, sed ideo format, quia ad finem suum ordinat. Similiter gratia, a qua anima dicitur esse Deo grata, et a qua aliqua virtus dicitur esse gratuita, non differt nisi sola comparatione, sicut exemplum positum in lumine. Similiter una est gratia, a qua omnes virtutes animae dicuntur esse gratuitae." 2. *S.* d. 27, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 657—58).

[50] Cfr. Note 11. 20; S. 176, 177 die Texte aus Band 2 S. 122; B. 3. S. 296; B. 2. S. 904. [51] S. I. q. 55, a. 1; *de verit.* q. VIII, a. 6.

[52] „Ad primum dicendum, quod Angeli cognoscunt virtutem suam, secundum quod in se consideratur, eam comprehendendo" *de verit.* q. VII, a. 6, ad 1.

wegen ihres Freiseins vom Körper zuschreibt. Bonaventura mußte logisch die intuitive Erkenntnis der Seele, ihrer Potenzen und Fertigkeiten lehren.

Bonaventura führt zwei Gründe an, warum die Seele nicht alles erfahren kann, was sie in sich trägt („experimentum sumere"). Der erste Grund ist der, daß etwas nicht in ihrer Macht liegt, nämlich das Übernatürliche, wie z. B. die Liebe und die Gnade (cfr. Note 46). Der zweite Grund ist dieser: „Quando vero aliqua sic sunt in anima, quod ipsa principaliter non respiciunt usum alicuius potentiae . . .; quia de talibus non potest habere anima experientiam non potest habere c e r t a m n o t i t i a m." Was will er hiermit besagen? Es ist klar, daß von seiten des Verstandes gefordert wird, daß er sich in Akt setze, um aktuell begreifen zu können. Bei oberflächlicher Betrachtung könnte man meinen, von seiten des Objektes genüge es, daß es nur in der Seele gegenwärtig sei, weil es als geistig dem Verstande ähnlich und so aktuell begreifbar ist. In der Lehre Bonaventuras ist dieses jedoch ausgeschlossen. Wir sahen früher (I. Teil S. 85—93), daß man die Potenzen der Seele in einer doppelten Beziehung betrachten kann: einmal in bezug auf die Seele; sodann in bezug auf die Akte und Objekte. In bezug auf die Seele sind die Potenzen mit dieser eins im Wesen, eins in der Substanz. In dieser Hinsicht sind sie von dieser nicht unterschieden und konsequent nicht unterscheidbar. „Et isti dicunt, quod cum potentiae simpliciter non dicant aliam essentiam quam substantiam animae, quod non sic differunt essentialiter ipsae potentiae, quod sint diversae essentiae" (cfr. S. 88, Note 187). „Unde istae potentiae sunt animae consubstantiales" (cfr. l. c. Note 189). I n s i c h, d. h. insofern sie Potenzen sind (in genere potentiae) sind sie aber untereinander wesentlich unterschieden, insofern sie von der Seele ausgehen, „Attamen, quoniam egrediuntur ab anima — potentia enim se habet per modum egredientis — non sunt omnino idem per essentiam" (cfr. l. c. Note 189). So sind sie „diversa instrumenta eiusdem substantiae" (Note 187) verschiedene Instrumente der Seele, insofern sie sich in formell verschiedenen Akten zu ihren vorliegenden Objekten wenden.

Dann ist es auch folgerichtig, wenn Bonaventura streng fordert, daß sie „sic sunt in anima, quod reddunt eius potentiam habilem ad aliquod opus, vel circumstant alicui operi interiori" (siehe Note 46); denn solange sie gar keine Beziehung zu einem Akte besagen, treten sie nicht aus der Seele, schlummern sie, wenn ich mich so ausdrücken darf, in der Seele, womit sie eins in Wesen und Substanz sind. So sind sie also notwendigerweise als nicht unterschieden gänzlich unerkennbar. So ist das „experimentum sumere" ausgeschlossen. Wir haben schon mehrmals bemerkt, wie

tief Bonaventura in seiner Erkenntnislehre gedacht und wie richtig er die Folgerungen gezogen hat. Dies gereicht ihm zur Ehre. So findet man seine Lehre jedesmal konsequent durchgeführt. Auch hier haben wir an den früheren Lehren den Prüfstein für unsere Darlegung seiner Lehre. Dabei tritt der klare Unterschied zwischen Thomas und Bonaventura zutage.

4. Das Einkehren in sich selbst.

Bevor wir diesen Abschnitt schließen, ist mit Bonaventura zu untersuchen, warum es so wenigen gegeben ist, in sich einzukehren. Zweitens ist hier die Lösung zu geben, welche wir im ersten Teile auf dieses Kapitel verschoben haben.

Was das erste anbelangt, so entwickelt Bonaventura folgende Gedanken: Der Mensch unterliegt einer langsamen Entwicklung. Er kann, zuerst ganz und gar unwissend, zur höchsten Erkenntnis aufsteigen; aber nicht alle erreichen dieses Höchste. „Zuerst ist der Mensch bloß sinnlich (sensualis), sagt Bonaventura, ganz und gar den Sinnen anheimgegeben; so der Säugling. Danach wird er tierähnlich, wenn er anfängt zu sprechen und die Phantasiebilder in ihm zu wirken beginnen. Hiernach wird er diskursiv erkennend, wenn er anfängt zu begreifen und zu erwägen (considerare). Endlich wird er intuitiv erfassend (intellectualis), dann ist er sapiens“ [53].

Bonaventura klagt wiederholt, daß der Mensch sich so gern mit allem, was unter die Phantasie fällt, beschäftigt. Die äußeren und inneren Sinne sind vollkräftig im Menschen; besonders stark ist die Einbildungskraft. Die Vernunft ist jedoch verdunkelt; deswegen sind wir stark an die Sinne gefesselt. Woher dies? In seinem Itinerarium mentis in Deum hat er auf die Gründe hingewiesen. In diesem wunderbaren Werke hat Bonaventura in mystischem Aufschwung, in der vollen Kraft seines begeisterten Stiles, die sechs Stufen, auf denen wir zur Erkenntnis und Liebe Gottes aufsteigen, beschrieben. Es ist eine seiner eigenartigen und daher bekanntesten mystischen Schriften. Die Herausgeber von Quaracchi haben aber mit Recht betont, daß man diesem Traktate einen bedeutenden philosophischen Wert nicht absprechen darf [54]. Wir haben hier äußerst feine Zusammenhänge von philosophischer Bildung und mystischer Weltflucht, oft so verwickelt, daß es für den Forscher sehr schwer ist, den philosophischen Untergrund mit klarer Sicherheit herauszuheben.

---

[53] Et sic in quolibet homine; primo est sensualis, totus deditus sensibus, ut puerulus; deinde fit animalis, cum incipit loqui, et phantasmata incipiunt eum occupare; deinde rationalis, cum incipit intelligere et considerare; deinde intellectualis cum fit sapiens.“ *In Hexaëm.* coll. 14 n° 10 (B. 5. S. 395).

[54] B. 5. S. 314 I. Cfr. G. Božicković, *S. Bonaventurae doctrina de gratia et libero arbitrio.* Balneis Marianis 1919. Introd. VI.

Nachdem er im ersten Kapitel (n° 6) die sechs Stufen des Aufstieges zu Gott nach den sechs Fähigkeiten der Seele aufgezählt hat, fährt er fort: Diese Stufen werden in uns gepflanzt durch die Natur, verunstaltet durch die Schuld, wiederhergestellt durch die Gnade; sie müssen durch die Gerechtigkeit gereinigt, durch die Wissenschaft geübt und durch die Weisheit zur Vollkommenheit geführt werden.

Nach der ursprünglichen Einrichtung war der Mensch für die Kontemplation veranlagt (habilis). Als er sich jedoch vom wahren Lichte zu dem commutabile bonum abwandte, wurde er durch seine eigene Schuld — und mit ihm das ganze Menschengeschlecht durch die Erbsünde — verunstaltet. Diese hat die menschliche Natur auf zweifache Weise angesteckt, durch die Unwissenheit im Geiste und die böse Begierlichkeit im Fleische. „So sitzt der Mensch blind und verunstaltet in der Finsternis und sieht das Licht des Himmels nicht, wenn die Gnade mit der Gerechtigkeit ihm nicht zu Hilfe kommt gegen die sinnlichen Begierden, und die Wissenschaft mit der Weisheit gegen die Unwissenheit" (n° 7).

Am Ende des K. 3 n° 3 wiederholt er: „Durch dich selbst kannst du also die Wahrheit sehen, welche dich unterweist, falls das sinnliche Begehren und die Phantasie es nicht verhindern und sich wie eine Wolke zwischen dich und den Strahl der Wahrheit stellen."

Im Anfange des vierten Kapitels spricht er seine Verwunderung aus, daß Gott unserem Geiste so nahe ist, und es doch so wenige gibt, welches ihr erstes Prinzip in sich betrachten. „Der Grund", fährt er fort, „ist jedoch offenbar, weil der menschliche Geist, durch seine vielen Sorgen abgelenkt, nicht mittels des Gedächtnisses in sich einkehrt, durch seine Phantasien verdüstert nicht durch die intelligentia zu sich selbst sich wendet; durch die sinnlichen Begierden verlockt, keineswegs aus Verlangen nach innerer Süßigkeit (suavitas) und geistiger Freude in sich einkehrt. Dies ist der Grund, warum er den sinnlichen Dingen ganz und gar hingegeben, nicht zu sich als zu Gottes Bild zurückkehren kann."

Im Kapitel 5 n° 4 erklärt er sich näher: „Wundersame Verblendung des menschlichen Geistes, der das, was er an erster Stelle sieht, und ohne was er nicht sehen kann, nicht betrachtet. Jedoch, wie das Auge, welches aufmerksam die Verschiedenheit der Farben anschaut, das Licht, mittels dessen es alles andere wahrnimmt, nicht sieht, oder wenn es dieses sieht, seine Aufmerksamkeit nicht darauf richtet, so ist es auch mit dem Auge unserer Vernunft. Wenn es auch die einzelnen und allgemeinen Dinge betrachtet, so sieht es doch nicht, daß Gott alle die Gattungen übersteigt, obschon Er der Vernunft an erster Stelle entgegentritt, und mittels Seiner alles andere erkannt wird. Daher ist das Wort so wahr: ‚Sicut

oculus vespertilionis se habet ad lucem, ita se habet oculus mentis nostrae ad manifestatissima naturae.' Weil das Auge an die Finsternis der Dinge und an die Phantasievorstellungen alles Sinnlichen gewöhnt ist, scheint es ihm, daß es nichts sehe, wenn es das Licht des höchsten Seins anschaut, nicht begreifend, daß die Finsternis für unseren Geist die höchste Erleuchtung ist, wie es dem Auge vorkommt als sähe es nichts, wenn es das reine Licht anschaut."

Es gibt also nach Bonaventura einen doppelten Grund, warum der Mensch beinahe nicht imstande ist, in sich einzukehren, um das Übersinnliche zu betrachten. Infolge der Erbsünde, wie auch infolge der persönlichen Sünden [55] strahlt das göttliche Licht nicht so klar mehr in uns; darum ist die Vernunft in uns verdüstert und sind wir unwissend geworden. Die äußeren und inneren Sinne, und ganz besonders die Einbildungskraft, sind lebhaft und überwuchernd in uns. Darum geben wir uns ihnen ganz hin und sie erfüllen uns ganz [56]. Dabei ist der Mensch durch seine Sorgen stark mit dem Äußeren beschäftigt, so daß er immer wieder abgelenkt, immer wieder verhindert wird, mittels des Gedächtnisses d. h. mittels der Besichtigung [57] alle Schätze, alles Geistige, das er in sich trägt, zu betrachten.

Eine zweite Folge ist die starke Entwicklung des sinnlichen Begehrens. Rechnet man hinzu die lebhafte Phantasie und die verdunkelte Vernunft, so erklärt sich, wie der Mensch zu dem Sinnlichen, Äußeren, Niederen herabgezogen wird, und an dieses gefesselt bleibt. Diese Dinge stellen sich wie eine Wolke zwischen uns und unsere Seele, so daß unser Geistesauge, „mit dem wir unseren Geist und alles, was er in sich trägt, betrachten" [58], in Dunst gehüllt ist [59].

[55] Respondeo dicendum quod simile est si quis attendat. Triplex est enim causa quare quis non videt visibile: ... Similiter in spiritualibus intellectus frequenter aliqua non intelligit, ... aliquando propter absentiam lucis. Licet enim lux increata se non subtrahat quantum ad essentiam vel quantum ad qualemcumque influentiam, subtrahet tamen se homini cum peccaverit, quantum ad influentiam perfectam; unde dicitur influxisse ei ignorantiam. Unde sicut oculus in tenebris errat, sic hodie miser humanus intellectus. Cum autem plene restituetur in lucem, sicut oculus videre poterit omne visibile, sic intellectus omne intelligibile. 1. S. comment. in prolog. dub. 5 (B. 1. S. 24).

[56] Libenter homo negotiatur circa ista (quantitatum proportiones manifestas) quia cadunt in imaginatione et imaginatio est fortis in nobis, et ratio obscuratur: et ideo homo in his detinetur. *In Hexaëm.* coll. 4 nº 14 (B. 5. S. 351).

[57] Siehe I. Teil: Das Gedächtnis, das dem Willen und der Intelligenz vorausgeht. S. 98—102. [58] Cfr. Note 15.

[59] Habet enim anima tres potentias: animalem intellectualem, divinam, secundum triplicem oculum: carnis, rationis contemplationis. Primus vigel secundus caligat, tertius excaecatus est. *In Hexaëm.* coll. 5 nº 24 (B. 5. S. 385).

Bonaventura stellt dem ein doppeltes Heilmittel gegenüber. Der sinnlichen Begierde arbeitet ein rechtschaffenes, tugendhaftes Leben entgegen, so daß eigentlich nur der Tugendhafte zu höherer wissenschaftlicher Arbeit befähigt ist[60]. Von dem starken Hindernis der Phantasie[61] soll der Mensch sich lostrennen und es überwinden lernen durch den Betrieb der Wissenschaften, besonders durch ein angestrengtes philosophisches Studium, mittels dessen er zur Weisheit gelangt.

5. Lösung einer Schwierigkeit.

Nach dem Gesagten bietet die Lösung der Schwierigkeit, welche wir bis zu diesem Kapitel aufgespart haben, keine große Mühe.

Sie lautet also: Wie kann Bonaventura behaupten, daß wir gleich einem unbeschriebenen Blatt in gänzlicher Unwissenheit geboren werden und ohne Phantasiebild nichts begreifen, wenn anderseits betont wird, daß die Seele sich selbst und was sie in sich trägt, ohne etwelche Einmischung der Phantasie intuitiv in ihrer Wesenheit erfaßt? (cfr. I Teil, S. 112—13).

Wer sich ausschließlich in der thomistischen Erkenntnislehre umgesehen hat, dem bleibt dies ein Rätsel. Wer sich aber in mühsamer Arbeit in die Theorie Bonaventuras hineingefunden hat, dem erscheint dies als keine sonderliche Schwierigkeit, sondern vielmehr ganz konsequent gedacht. Der Mensch wird in gänzlicher Unwissenheit geboren. Das heißt bei der Geburt weiß er gar nichts. Von „ideae innatae" in plotinischem oder cartesianischem Sinne ist keine Rede; oder wie Bonaventura sich ausdrückt: es ist die Seele nicht nur von jeder „pictura" oder „similitudo abstracta"[62], sondern auch von jeder „species", welche als solche ausschließlich die Aufgabe hat etwas vorzustellen, frei[63]. Gibt es denn nichts aus sich Erkennbares in der Seele? Gewiß! Die Seele trägt in sich zwar keine „similitudo abstracta", keine species in obengenanntem Sinne; sie hat in sich jedoch viele Schätze, welche veritates zu nennen sind. Viel Geistiges liegt als Ding der Vernunft als direkt begreifbar vor, wenn diese nur auf sich zu reflektieren weiß. Die Seele trägt bei der Geburt in sich: ihre Substanz und alle ihre Fähigkeiten. Darum kann Bonaventura reden von einem „innatum", „impressum", „veri-

---

[60] Velamen non est nisi propter culpam vel propter molem carnis coniunctam; sed angelo nulla erat maculae culpa, nulla molis carnis coniuncta nec phantasmatum obsistentia. 2. S. d. 3, p. 2, ad opp. 5 (B. 2. S. 122). — Cfr. ad 5, wo er spricht von der „cordis obscuritas", wodurch der „homo peccator" in seinen Erkenntnissen gehindert wird. Es handelt sich hier ausschließlich um die natürliche Erkenntnis, was aus der quaestio evident hervorgeht, wie auch aus dem opp. 5. [61] Siehe letzte Note und u. a. Note 27.

[62] Cfr. Teil I, Kap. IV Note 23.

[63] Cfr. l. c. Note 24 bei allem dem Gesagten in diesem Kapitel.

tas impressa", sogar von „notitia naturaliter inserta", weil schon alle Bedingungen vorhanden sind für die aktuelle Erkenntnis, und die Seele ohne ein Bild von außen her zu empfangen dieses alles erkennen kann, sobald sie in sich selbst zurückzukehren imstande ist [64].

Kann denn der Mensch ohne Phantasiebild überhaupt nichts erkennen? J a und n e i n. Ja, insofern die sinnliche Wahrnehmung und die Erkenntnis der niederen Vernunft der höheren Erkenntnis genetisch vorangehen muß. Vorliegendes Kapitel hat dies klargemacht. Zuerst beschäftigt sich der Mensch mit der starken, lebhaften Phantasie, und mit dem was außer ihm liegt. Durch tugendhaftes Leben und angestrengtes wissenschaftliches Streben kann er so weit kommen, daß er sich von der Phantasie loslöst, den „oculus carnis", die „ratio", die niedere Vernunft übersteigt und sich in sich selbst kehrend mittels des „intellectus", mittels der höheren Vernunft, alles Geistige, das die Seele in sich trägt, schaut und erfährt. Für die Erkenntnis überhaupt ist das genetische Vorausgehen der Phantasie unbedingt notwendig, und in diesem Sinne können wir ohne Phantasiebild überhaupt nichts begreifen.

Die quiditativa abstractio ist nur notwendig für die niedere Vernunft; bei der höheren Vernunft kann von einer abstractio in diesem Sinne keine Rede sein, weil sie alles, was sie in sich trägt, durch direkte Intuition, unmittelbare Erfahrung schaut. So ist es — im Lehrsysteme Bonaventuras — eine einfache, konsequente Wahrheit, daß wir als unbeschriebenes Blatt, in gänzlicher Unwissenheit geboren werden; daß wir ohne Phantasiebild nichts begreifen, aber manches ohne etwelche Abstraktion intuitiv in seiner Wesenheit erfassen.

II. Die Erkenntnis des Geistigen.

Bis jetzt wurde nur die Erkenntnis alles desjenigen erörtert, was die Seele in sich trägt. Wie aber erkennt sie alles Geistige außer sich? Nachdem er im ersten Buche des Sentenzenkommentars — wie wir im Laufe dieses Kapitels sahen — die Frage gestellt hat: ob jemand mit Sicherheit wissen kann, daß er die Liebe in sich trägt, stellt er in der folgenden Quaestio (d. 17, p. 1, a. unic. q. 4. S. 301) die Frage in einer allgemeinen Form: ob die Liebe auch erkannt werden kann von demjenigen, der sie nicht hat?

Bonaventura antwortet: Derjenige, der in der Liebe lebt, kennt sie durch Erfahrung; und es ist sicher, daß derjenige, welcher sie nie gehabt hat [65], sie spekulativ erkennt. Wie ist das zu verstehen?

---

[64] Cfr. die vorhergehende Note.

[65] Derjenige, der sie gehabt, jedoch verloren hat, kennt sie durch Wiedererinnerung (fund. 2).

Eines steht im voraus fest: Nicht mittels eines Bildes, das er aus den Sinnen erworben hat „modus autem hujus cognitionis non potest esse . . . per similitudinem a sensibus acceptam" (c.). Dasselbe sagt er von der Gerechtigkeit in der quaestio disputata de Scientia Christi fundamentum 23 (B. 5. S. 19): „Non per speciem acceptam ab extra cum non habeat similitudinem abstrahibilem per sensum" [66]. Bonaventura hört nicht auf, mit Augustin zu wiederholen: Was im Sinnlichen nicht vorliegt, kann auch nicht daraus abstrahiert werden. Das Geistige liegt aber im Sinnlichen nicht vor.

Es bleibt also nichts übrig, sagt Bonaventura, als Erkenntnis entweder eines eingegossenen, oder eines eingeborenen Bildes. Er fügt hinzu: „Utraque autem, quae sic cognoscuntur ab homine, dicuntur ab Augustino cognosci in Veritate aeterna, aut quia Veritas cognitionem infundit, ut Profetis, aut quia a conditione imprimit, secundum illud: signatum est super nos lumen Vultus tui Domine" (c.). Nun ist es klar, fährt er fort, daß die Sünder nicht mittels eines eingegossenen Bildes erkennen, also müssen sie mittels eines eingebornen Bildes erkennen. Bonaventura erklärt sich näher. Wir brauchen den Text nur wiederzugeben, um klar zu sehen, wie er seine ständige Lehre vorträgt. „Species autem innata potest esse dupliciter: aut similitudo tantum, sicut species lapidis, aut ita similitudo, quod etiam quaedam veritas in se ipsa. Prima species est sicut pictura; et ab ea creata est anima nuda. Secunda species est impressio aliqua summae veritatis in anima, sicut verbi gratia animae a conditione sua datum est lumen quoddam directivum et quaedam directio naturalis; data est etiam ei affectio voluntatis. Cognoscit igitur anima quid sit rectitudo et quid affectio, et ita, quid rectitudo affectionis; et cum caritas sit hoc, cognoscit caritatem per quandam veritatem, quae tamen veritas est similitudo caritatis; et tunc recte habet rationem similitudinis, dum accipitur ab intellectu, habet tamen rationem veritatis prout est in anima" (c.). Es geht aus diesem Texte folgendes hervor:

1. Es bleibt ohne Ausnahme wahr, daß die Seele als ein unbeschriebenes Blatt ins Dasein tritt und so keine einzige „similitudo tantum" in sich trägt [67].

2. Sie trägt jedoch viele „veritates" in sich, und sobald der Verstand diese erfaßt oder nur erkennt, werden sie eine similitudo in dem Verstande. Der erste Teil dieses Kapitels hat dies gezeigt.

3. Der menschliche Verstand ist aktiv. Er kann die verschiedenen Wahrheiten kombinieren und so wieder neue formen [68].

---

[66] Cfr. u. a. *Itin. m. i. D.* c. 3, n° 2 (B. 5. S. 303); *sermo* 4, n° 8 (B. 5. S. 569). [67] Cfr. Teil I S. 104—113.

[68] Cfr. Teil I: Die allgemeine Beschaffenheit der menschlichen Vernunfttätigkeit. S. 104—121 passim.

4. Weil die äußere Erfahrung von der einen Seite, und von der andern die „similitudo infusa“ ausgeschlossen ist, so muß man mit Augustin sagen: „Mens ergo ipsa, sicut corporearum rerum notitiam per sensus corporis colligit, sic incorporearum per semetipsam“ [69]. Alles Geistige, das der Mensch erkennt, findet er ausschließlich in sich selbst entweder unmittelbar, oder auch als Stoff für neue Kombinationen. Man könnte noch fragen: Kann denn der menschliche Verstand das Geistige nicht in seinen äußeren Wirkungen erkennen? Ausgeschlossen, antwortet Bonaventura; denn wenn man nicht zuerst die Sache kennt, kann man unmöglich sagen, was durch sie geschieht. Wenn ich nicht weiß, was ein Mensch, oder was die Gerechtigkeit ist, so kann ich nie wissen, was durch sie geschieht [70].

5. Die Wahrheiten, welche die Seele in sich beschlossen trägt, sind „impressio summae veritatis in anima“. Daher nennt Augustinus die Erkenntnis dieser Wahrheit eine Erkenntnis „in veritate aeterna“ oder „in ratione aeterna“. Bonaventura hat diese Ausdrucksweise übernommen. Es ist also falsch bei Bonaventura die neuplatonische Lehre der eingegossenen Ideen zu sehen, wenn er von einigen Wahrheiten sagt, daß sie „in ratione aeterna“ oder auch „non nisi in rationibus aeternis“ erkannt werden. Denn die Ausdrücke „mens notitiam rerum incorporearum per seipsam colligit“ und „cognoscit in ratione aeterna“ decken sich, und sagen dasselbe [71]. Wir sind nach der ausdrücklich vorgetragenen Lehre Bonaventuras der Überzeugung, daß in seiner Erkenntnislehre jede Ideenausstrahlung aus der Gottheit ausgeschlossen ist. Die „similitudo infusa“ kennt er in der natürlichen Ordnung nicht. Und wenn er ausdrücklich betont z. B. von der Gerechtigkeit „restat ergo, quod cognoscatur in ratione aeterna“ [72], so heißt das „dicuntur ab Augustino cognosci in veritate aeterna, . . . quia a conditione imprimit“ [73]. Wenn Bonaventura die Einstrahlung von Ideen von oben her gekannt hätte, so hätte er antworten müssen: Er kennt die Liebe nicht von unten her durch Abstraktion aus dem Sinnlichen, nicht durch innerliche Erfahrung, weil diese in seinem Innern nicht vorhanden ist, sondern von oben her durch göttliche Einstrahlung. Seine Antwort ist aber: Der Mensch erkennt sie durch eine Kombination von Wahrheiten, die er bei der Geburt von Gott in sich

---

[69] *Q. d. de scientia Christi* ad opp. 3, ad 3. In fund. 23 sagt er: pari ratione et omnia alia cognoscibilia spiritualia.

[70] l. c. fund. 3 „si dicas, quod cognoscit eam (iustitiam) per effectum; obiicitur contra hoc: quia quod nullo modo cognoscitur, nescitur, quid ab eo efficiatur — si enim nessio quid sit homo, nunquam scio, quid fiat ab homine. — Ergo si prius non habetur notitia de iustitia, nunquam scitur quod hoc vel illud fiat ab illa.“

[71] l. c. fund. 23 (B. 5. S. 19). [72] l. c.

[73] 1. S. d. 17, p. 1 a. unic., q. 4 c. (B. 1. S. 301).

empfangen hat. Man soll ihm diese klare und entschiedene Antwort nicht bestreiten — auch nicht, wenn es Schwierigkeiten gibt.

Ist Bonaventura denn Thomist geworden in diesem Sinne, daß der menschliche Verstand für seine natürliche Erkenntnis sich selbst genügt, so, daß er keines unmittelbaren, besonderen Kontakts mit den rationes aeternae bedarf? Nein! Er hat die von Thomas vertretene Lehre ausdrücklich verworfen und ist dem Augustinismus treu geblieben, wie wir im nächsten Kapitel klarzulegen hoffen. Das hier Gesagte wird dort bestätigt und in neues Licht gerückt werden. Denn das Erkennen in den rationes will sagen, daß diese rationes nur das medium quo und auf keine Weise das objectum quod der irdischen Erkenntnis sind.

Diese Lehre bedeutet im Gegensatz zu andern Augustinianern seiner Zeit[74] einen unleugbaren Fortschritt in die thomistische Richtung. Im Lehrsysteme Bonaventuras ist jede Ideeneinstrahlung in der natürlichen Ordnung einfach ausgeschlossen. Dies ist sein hervorragendes Verdienst.

Zweites Kapitel.

Die Erkenntnis in den rationes aeternae oder die Erleuchtungstheorie des hl. Bonaventura.

Einführung.

Der menschliche Geist richtet seinen Blick nicht ausschließlich nach unten (ad infra); er kehrt sich auch in sich selbst (ad par) und wendet sich nach oben zu dem, was über ihm liegt (ad supra). Das höchste im menschlichen Verstande, die „mens", ist den „rationes aeternae" zugewendet.

Es handelt sich hier um die wichtige Frage vom Verhältnisse des menschlichen zu dem göttlichen Verstande, welche Bonaventura nach Plotin und Augustinus mit Vorliebe behandelt und zwar mehrmals und ausführlich; so besonders in der quaestio disputata de scientia Christi q. 4: Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur, cognoscatur in rationibus aeternis"; und im Sermo IV: Christus unus omnium Magister. Seine Schrift Itinerarium mentis in Deum konzentriert sich auf diese Frage, und in seinen Collationes in Hexaëmeron, die er im letzten Lebensjahre (1273) vor den Pariser Magistri vortrug, kommt er fortwährend hierauf zurück.

Wie hat Bonaventura sich dieses Verhältnis gedacht?

---

[74] Auch die Ideeneinstrahlung der Engel lehnt Bonaventura, im Gegensatz zu seinem Lehrer Rupella, energisch ab. Cfr. I. Teil, Kap. 3, S. 64—65 und Noten 118—122.

Man würde geneigt sein zu meinen, daß die Frage keine Schwierigkeit bereiten könne, weil Bonaventura ex professo sich mehrmals klar und bestimmt ausgesprochen hat. Die Forscher sind jedoch auch hier nicht einig. Man kann sie in drei Klassen einteilen.

Mehrere Autoren sind der Überzeugung, daß Thomas, Augustinus und Bonaventura in der Lösung dieser Frage sachlich übereinstimmen [1].

Andere meinen, Bonaventura habe den Ontologismus vorgetragen, wenigstens habe er mehr oder weniger ontologistische Färbung.

Eine dritte Klasse lehrt, Bonaventura habe die damals allgemein vorgetragene, von Plotin und Augustin herstammende Illuminations- oder Einstrahlungslehre vertreten; von einer sachlichen Übereinstimmung zwischen Thomas einerseits und Augustinus-Bonaventura anderseits könne nicht die Rede sein [2].

---

[1] In seinem Matthaeus von Aquasparta hat Grabmann eine kleine Liste gegeben. Er nennt Tilman Pesch, Ferrari, Dupont, Willmann; besonders auch die Herausgeber von Quaracchi in ihrem *„De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam S. Bonaventurae"* S. 68—69. Von besonderm Interesse sind auch die Artikel von J. Jeiler im „Katholik" von 1870 und 1877 und seine Noten in der Quaracchi-Ausgabe, wo dieser gelehrte Bonaventuraforscher — wie auch in den Anecdota — in wirklich ingeniöser Weise zu beweisen versucht, daß Thomas und Bonaventura genau dieselbe Lehre vorgetragen haben. In der Dissertatio von den Anecdota schließt er p. 40: „Videtur igitur sine temeritate asseri posse, magnos illos doctores S. Augustinum, S. Anselmum, S. Thomam, S. Bonaventuram, B. Albertum in substantia huius doctrinae convenire, quamquam non iisdem formulis utuntur, et quisque pro temporum opportunitate vel ingenii indole alia et alia capita et fundamenta veritatis diffusius et studiosius tractare et urgere consuevit." Und noch p. 45: „Etiam illa illuminatio quam cum eminentissimo Cardinali Zigliara vocavimus immediatam, quia fit per Dei concursum ad ipsum actum intelligendi, quoad substantiam probatur constanti et communissima in scholis catholicis doctrina de divino concursu generali. Nec ille modus eiiusdem illuminationis, quem Augustinus et Bonaventura proponunt, si sobrie intelligitur, ullam difficultatem habere videtur." Cfr. 1. *S.* d. 3, p. 1, scholion, S. 70. *Itin. m. in D.* Scholion nº 9, S. 316. — Lepidi ist in seinem *Examen de Ontologismo* p. 235—240 derselben Ansicht, wie auch Krause in seiner Doktordissertation *Bonaventura de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa* p. 34, und De Wulf in der vierten Auflage seiner *Histoire de la philosophie médiévale* p. 378.

[2] Grabmann zitiert: Mausbach, Denifle, Baeumker, Baumgartner und Buonpensiere (S. 69). Grabmann selbst schließt sich diesen letztern an, wie auch Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3] B. III, S. 335; Lutz, o. c. S. 206—16; Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustin* S. 94 ff. Marius Couailhac bestreitet in seiner Doktordissertation mit Recht die Versuche von Juvenalis Annianensis, Bonaventuras Erkenntnislehre mit der von Thomas zu versöhnen. Dieser geht in der Gegenüberstellung dieser zwei Lehrer jedoch viel zu weit, besonders auch, was die Erkenntnis der Sinne und der niedern Vernunft anbelangt. So sagt er z. B. p. 40: „Hanc consiliationem valde arduam esse nemo est qui non videat, cum una doctrina alteri

Es bleibt uns bei solcher Lage der Dinge nichts übrig, als zuerst die Ansicht des hl. Thomas zu skizzieren, danach eingehend die Lehre Bonaventuras zu erörtern, um so unsere eigene Ansicht feststellen zu können. In einem besondern Artikel werden wir das Verhältnis Bonaventuras zum Ontologismus behandeln.

I. Die Lehre des hl. Thomas.

Thomas ist in seinen verschiedenen Werken wiederholt auf die Frage: ob wir alles in Gott, in den „rationes aeternae", im Lichte der ersten Wahrheit („in luce primae veritatis"), in den ewigen Gesetzen („in lege aeterna") erkennen, zurückgekommen. Wir können hier wieder sehen, mit welch bewußter Überzeugung der klar begriffenen Wahrheit er später — denn wie wir im ersten Teil S. 73 ff. gesehen haben, war ihm die Frage in II. Sent. noch nicht ganz klar — seine Lehre gegen die Auffassung Augustins und der ihn umgebenden Augustinianer vorgetragen hat. Da-

---

fere in omnibus contradicere videatur." Portalié sagt in seinem Artikel: Augustinisme coll. 2510—11: „Il est vrai, qu'on essaie même d'attribuer cette opinion à S. Thomas ce qui est absolument impossible." In der *Epistola de doctrina S. Thomae magis magisque in Societate fovenda,* Curiae Rhaetorum 1917, schreibt der Ordensgeneral der Jesuiten P. Wladimir Ledochowski: „Praeterea regnabat tunc plerisque in scolis etiam Ordinum mendicantium philosophia neoplatonica a S. Augustino expurgata atque in usus doctrinae christianae conversa, quae summa huius Doctoris auctoritate ita fulciebatur ut luctatio Platonem inter et Aristotelem ferme usque ad finem saeculi tertii decimi tenuerit" (p. 12). „Nec videantur haec speciosius quam verius dicta esse. Nova erat doctrina. Quamquam enim etiam antiquiores scolae S. Augustini magistri expurgandae disciplinae Aristotelis opera dabant, tamen auctoritati sui doctoris nimium constricti, quaedam capita minus feliciter ab ipso statuta ex. gr. rerum cognitionem in rationibus aeternis, . . . non tam facile repudiari ausi sunt" (p. 13). So auch Baumgartner in der letzten Ausgabe von Ueberweg[10] B. 2, S. 445; Bernhard Jansen, Stimmen der Zeit: *Das Zeitgemäße in Augustins Philosophie,* B. 98, 1919, S. 195; *Die wissenschaftliche Eigenart des Aquinaten,* B. 98, 1920, S. 448—49. — Palhoriès hat sich von dieser Lehre Bonaventuras kein klares Bild machen können, wie er überhaupt die Lehre Bonaventuras über die ratio inferior und superior schlecht erklären kann. Er sagt dann auch mehrmals, daß es hier bei Bonaventura eine schwache Seite und eine gewisse Zusammenhanglosigkeit gebe. „Il y a certainement ici un point faible et une certaine incohérence dans la théorie du S. Docteur." S. Bonaventure, p. 50. — „Malgré tout, il subsiste une certaine indécision dans la pensée de S. Bonaventure" (p. 58). Wir wollen uns jedoch nicht wundern, fügt er hinzu, es ist nicht so sehr eine Lücke in Bonaventuras System als vielmehr die inhärente Dunkelheit bei dergleichen Problemen. „Ne nous étonnons pas, cela tient moins à une lacune dans la théorie, qu'à l'obscurité inhérente à ces sortes de problèmes" (p. 58). Daß es sich bei den rationes aeternae um einen unmittelbaren Kontakt handelt, ist ihm aus der Lehre Bonaventuras sicher: „une simple influence ne saurait suffire" (p. 49). Siehe auch P. Daniels, *Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert,* S. 144—45, besonders auch Note 1.

bei kann man sich immer wieder überzeugen, mit welcher Ehrfurcht und Umsicht er die vielen Texte, die er aus Augustinus zitiert, behandelt, mit welcher Pietät er sie als seiner Lehre ähnlich zu erklären sucht. Nur eine Stelle ist uns bekannt, wo er eine kleine geschichtliche Übersicht über die Frage gibt, und klar die Lehre Augustins darstellt in seiner quaest. disp. de spir. creat. a. 10 ad 8.

Nicht nur gemäß seinen allgemeinen Grundsätzen, sondern auch, wenn er auf die „rationes aeternae" zu sprechen kommt, schließt Thomas erstens jede Erkenntnis der rationes oder leges naturae in sich selbst als Objekt, und zweitens jeden unmittelbaren Kontakt mit diesen rationes schlechthin aus. Nur in dem Sinne kann man von einem Erkennen in diesen ewigen Wahrheiten reden, insofern diese die entferntere Ursache, das entferntere Prinzip unserer Erkenntnis sind oder insofern sie auf einem Umwege, auf endliche Weise sowohl den Dingen als unserem Verstande in einer Ähnlichkeit (similitudo) mitgeteilt oder eingeprägt worden sind. Nach Thomas kann also nur die mittelbare Erkenntnis, die mittelbare Verbindung mit den rationes in Frage kommen [3]. Alle Dinge, sagt Thomas, werden ihrer eigenen Natur nach nur insofern wahr genannt, als sie die Ähnlichkeit mit dieser höchsten Natur, welche die Wahrheit selber ist, in sich tragen.

Wir können wohl sagen, daß die Wahrheit in der Seele ist, insofern die Seele selbst eine erschaffene similitudo, ein Abbild der ewigen Wahrheit ist. Dies genügt jedoch nicht, denn dies ist allen erschaffenen Wesen eigen. Es ist auch notwendig, daß der Erkenntnis nach sich in der Seele eine similitudo befinde und zwar von der göttlichen Wahrheit, die Gott selber kennt [4]. Darum sagt die Glosse zu der Stelle des Psalmisten: „Diminutae sunt veritates a filiis hominum": „Wie sich in einem gebrochenen Spiegel ein und dasselbe Antlitz vielfach widerspiegelt, so spiegeln sich von der ersten Wahrheit viele Wahrheiten in dem menschlichen Verstande wider" [5]. Diese Widerspiegelung oder dieses Einprägen [6] (impressio) der ersten Wahrheit ist doppelt. Das erste ist das Verstandeslicht (lumen intellectuale), die innerliche Anlage zur Wahrheit als Teilnahme an dem ewigen Lichte, an der ewigen Wahrheit. Hier wendet Thomas wiederholt den Text des Psalmisten an: „signatum est super nos lumen vultus tui Domine" [7]. Durch diesen Abdruck (sigillatio) des göttlichen Lichtes wird unserm Verstande alles klargelegt [8].

---

[3] Cfr. *S.* 1, q. 84, a. 5; I, II q. 18, a. 4, ad 3; q. 93, a. 2; *De verit.* q. 10, a. 11, ad 12; *S. c. g. l.* 3, c. 47. [4] *S. c. g. l.* 3, c. 47.

[5] l. c; *Quodl.* X, a. 7. [6] *S.* 1, q. 88, a. 3 ad 1.

[7] U. a. *quodl.* X a. 4, 8; *S.* 1, q. 79, a. 4; q. 84, a. 5. [8] *S.* 1, q. 84, a. 5.

Zweitens wird uns eine endliche similitudo dieser ersten Wahrheit eingeprägt in den „prima principia", welche uns natürlicherweise (naturaliter) d. h. intuitiv bekannt sind, und zwar auf eine ganze besondere Weise. „Primo et principaliter", sagt Thomas [9]. „Obschon Vieles von vielen verschieden erkannt und für wahr gehalten wird," sagt Thomas, „so gibt es doch einige Wahrheiten, in denen alle übereinstimmen, und das sind die prima principia, sowohl die spekulativen als die praktischen. Hierin erblicken wir besonders das Abbild (imago) der göttlichen Wahrheit. Nach ihnen beurteilen wir alles, was wir erkennen; denn all unsere Urteile werden auf diese Prinzipien als auf ihren letzten Stützpunkt zurückgeführt, weil sie natürlicherweise erkannt werden und allen Menschen ohne Überlegung unmittelbar durch ihre eigene innere Klarheit intuitiv wahr erscheinen. Was der Mensch als sicher erkennt, schaut er in diesen ersten Prinzipien [10].

Gerade weil diese ersten Prinzipien eine Ähnlichkeit (similitudo) mit der ersten Wahrheit besagen, und die rationes aeternae in sich widerspiegeln, sind sie einigermaßen unveränderlich und unfehlbar („habent quandam incommutabilitatem et infallibilitatem" [11]. Oder: Wenn wir mittels dieser über alles andere urteilen, so sagt man, daß wir die Dinge durch unveränderliche rationes oder durch die unerschaffene Wahrheit erkennen („dicimur judicare de rebus per rationes immutabiles vel per veritatem increatam") [12]. Oder, wie er an einer andern Stelle sagt: „notitia habetur inquantum intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte quantum possumus definimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse sempiternis rationibus debeat, et Augustinus dicit IX de Trinit. (cap. VI parum a princ.): hanc autem inviolabilem veritatem in sui similitudine, quae est menti nostrae impressa, in quantum aliqua naturaliter cognoscimus, ut per se nota, ad quae omnia, alia examinamus, secundum ea de omnibus judicantes" [13]. Die Lehre des hl. Thomas ist also klar. Wir erkennen die rationes aeternae auf keinerlei Weise in sich selbst. Wir stehen mit diesen auf keinerlei Weise in einer unmittelbaren Verbindung. Wir erreichen diese nur mittelbar und zwar in einer verursachten, endlichen, unserem Verstande eingeprägten Ähnlichkeit (similitudo). Als Abbild der ewigen, unveränderlichen Ideen Gottes bilden die ersten Prinzipien in uns den letzten Prüfstein der Wahrheit und der Sicherheit [14].

---

[9] 4. *S.* d. 49, q. 2, a. 7 ad 9. [10] *S. c. g.* l. 3, c. 47. [11] *Quodl.* X, a. 7.
[12] *De verit.* q. X, a. 6, ad 6. [13] *De verit.* q. X, a. 8.
[14] Dicendum, quod certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum. *De verit.* q. XI, a. 1, ad 13.

Mit Recht sagt M. Baumgartner: „Thomas denkt also bei der Prinzipienerkenntnis nicht an einen unmittelbaren Einfluß der Gottheit, nicht an ein unmittelbares Einstrahlen des göttlichen Lichtes in unsere Seelen, wie Augustinus und seine mittelalterlichen Anhänger. Er sieht darin vielmehr die Tätigkeit und die Leistung der seelischen Erkenntniskraft des menschlichen Intellekts selbst, der die Anlage oder Tendenz besitzt, aus der Erfahrung die ersten Prinzipien, die Grundlagen aller Wissenschaft, zu abstrahieren“ [15].

II. Die Lehre Bonaventuras.

A. Bonaventura stimmt nicht mit Thomas überein.

Um uns aus der oben erwähnten quaestio disputata de scientia Christi ein klares Bild von der Lehre Bonaventuras über die rationes aeternae zu bilden, ist es am rätlichsten, uns erst zu vergewissern, was er als unhaltbar verwirft, um nachher seine eigene Lehre zu erörtern. Dies ist auch die Methode Bonaventuras.

Im Anfange seiner quaestio IV verwirft er zuerst zwei extreme Ansichten.

1. „Zuerst könnte man meinen, für die sichere Erkenntnis sei die Evidenz des ewigen Lichtes der einzige und vollständige Grund“ (ratio cognoscendi tota et sola). „Diese Ansicht ist nicht ganz zutreffend (est minus recta),“ sagt Bonaventura, aus folgendem Grunde: „Weil es sonst keine einzige Erkenntnis gäbe als im göttlichen Worte. So würde sich die Erkenntnis, wie sie im Himmel sein wird, nicht unterscheiden von der, wie sie hier auf Erden ist; weder die Erkenntnis in Verbo und die von den Dingen, wie sie in sich selbst sind, noch die Erkenntnis der Wissenschaft und die Erkenntnis der Weisheit; noch die natürliche und übernatürliche Erkenntnis, noch die Erkenntnis des Verstandes und die der Offenbarung. Weil dieses alles falsch ist, so soll man diese Ansicht also auf keine Weise verteidigen“ (B. 5. S. 23 a).

„Aus dieser Lehre, welche einige, wie z. B. die ersten Akademiker, verfochten, daß wir nämlich nichts mit Sicherheit wissen können als allein in der vorbildlichen — (mundo archetypo) — und intelligibeln Welt, ging der Irrtum hervor, wie Augustin in seinem Werke contra Academicas, (zweites Buch) sagt, daß wir gar nichts erkennen, wie die neuen Akademiker sagten, weil diese intelligible Welt dem menschlichen Verstande verborgen ist (occultus). Weil sie also der ersten Meinung und auch ihrer eigenen Ansicht folgen wollten, verfielen sie in diesen offenkundigen Irrtum; denn „modicus error in principio magnus est in fine“ (B. 5. S. 22—23).

---

[15] *Zur thomistischen Lehre von den ersten Prinzipien der Erkenntnis* Festgabe Hertling S. 14—15. Siehe für die Lehre des hl. Thomas noch: dieses Kapitel S. 213—14; 217.

Bonaventura verwirft auch eine zweite extreme Ansicht. Diese lehrt, daß wir auf keinerlei Weise in unmittelbarem Kontakt mit den rationes aeternae stehen, sondern nur von diesen beeinflußt werden, also mit diesen nur in mittelbarem Kontakt stehen. Bonaventura drückt sich auf folgende Weise aus: „Alio modo ut intelligatur, quod ad cognitionem certitudinalem necessario concurrit ratio aeterna quantum ad suam influentiam, ita quod cognoscens in cognoscendo non ipsam rationem aeternam attingit sed influentiam eius solum" (S. 23 a).

„Diese Weise zu sprechen ist ungenügend (insufficiens), sagt Bonaventura, nach Augustinus, der mit klaren Worten und auch Argumenten nachweist, daß der Verstand in der sicheren Erkenntnis durch unveränderliche, ewige Normen und Richtlinien bestimmt werden muß. „Non tamquam per habitum suae mentis (man denke an Thomas) sed tamquam per eas quae sunt supra se in veritate aeterna." „Wenn man also sagt, daß unser Geist sich bei seiner Erkenntnis nicht weiter erstreckt als bis zu dem Einfluß des unerschaffenen Lichtes, so behauptet man, daß Augustin sich hat irreführen lassen, weil man bei der Erklärung seiner Aussprüche diese nicht leicht im Sinne eines bloßen Einflusses auffassen kann; et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et Doctore maxime authentico inter omnes expositores Sacrae Scripturae" (S. 23 a) [16].

In 26 Fundamenta zitiert Bonaventura zuerst acht Aussprüche von Augustin und formuliert dabei noch elf Argumente aus den verschiedenen Werken Augustins, um den unmittelbaren Kontakt mit den rationes aeternae zu beweisen (fund. 17—28).

Bonaventura fährt fort: „Dieser Lichteinfluß ist entweder ein allgemeiner (generalis), wie der Gottes in allen Geschöpfen oder ein besonderer (specialis), wie Gott durch die Gnade einwirkt. Wenn allgemein, so kann Gott nicht in einem höheren Sinne Geber der Weisheit als Befruchter (fecundator) der Erde genannt werden, und die Wissenschaft würde in keinem höheren Sinne von ihm herstammen als das Geld. Wäre aber der Einfluß ein besonderer, wie er in der Gnade besteht, so würde alle Erkenntnis eingegossen sein, es würde keine erworbene oder angeborene geben; das alles ist absurd" (S. 23 a. b). Im Fundamente 34 drückt er sich noch stärker aus: „Item secundum omnes sanctos Deus dicitur esse doctor omnis scientiae; aut igitur quia generaliter cooperatur omni intellectui, sicut et aliis creaturis, aut quia donum gratiae infundit,

[16] Hessen schließt mit Recht: „Wir werden Bonaventura recht geben müssen, wenn er sagt, daß die thomistische Auslegung Augustin nicht gerecht wird, und wir werden das Urteil Hertlings unterschreiben müssen, daß hier so gut als nichts von der ursprünglichen Denkweise des Kirchenvaters übrig geblieben ist; o. c. 98.

aut quia intellectus in cognoscendo ipsum attingit. Si quia generaliter cooperatur: ergo ita diceretur docere sensum, sicut intellectum; quod absurdum est. Si quia donum gratiae infundit: ergo omnis cognitio erit gratuita vel infusa, nulla ergo acquisita vel innata; quod absurdissimum est. Restat ergo quod hoc dicitur, quia intellectus noster ad ipsum attingit tamquam ad lumen mentium et rationem cognoscendi omne verum" (S. 20—1).

Auch in den Fundamenten und Antworten auf die Schwierigkeiten betont er immer, daß ein indirekter Kontakt nicht genügt. Sie sind zu wichtig, um sie zu übergehen. So zitiert er in Fundament 3 einen Text aus dem Buche de libero arbitrio von Augustin und erwidert: „Wenn man sagt: hieraus folgt, daß wir nicht in der Wahrheit oder in den rationes aeternae, sondern mittels dieser erkennen, so ist dies nicht richtig, denn Augustin sagt im 12. Buche der Bekenntnisse: „si ambo videmus, verum esse quod dicis et ambo videmus, verum esse quod dico, ubi, quaeso, id videmus? Nec ego in te, nec tu in me, sed ambo in ipsa quae supra mentes nostras est in commutabili veritate" (S. 17). Genau dasselbe wiederholt er in Fundament 8 (S. 17). In Fundament 11 zitiert er einen Text von Gregorius, wo dieser von dem „magister interior" spricht. Bonaventura fügt hinzu: „Wenn unser Verstand sich selbst genügend wäre per lumen veritatis creatae, non indigeret supremo doctore" (S. 18).

Im ad oppositum 4. zitiert er einen Text aus Augustin und sagt: Es scheint also, daß wie für die Erkenntnis des Sinnlichen das geschaffene Licht der körperlichen Natur (naturae corporeae) genügt, so auch für die intelligibilia dieses geschaffene Licht genügt, welches derselben Gattung angehört wie die potentia cognoscitiva (S. 21).

Er antwortet: Wenn Augustin sagt „in quadam luce sui generis incorporea" so kann man sagen, daß im weiteren Sinne „lux sui generis" alles unkörperliche Licht genannt wird, sowohl das erschaffene als das unerschaffene. Es folgt auch nicht, daß wir nicht in den rationes aeternae erkennen, sondern nur, daß es nicht ausschließlich in ihnen geschieht (in illa sola), sondern mit dem Lichte der erschaffenen Wahrheit zusammen, und das ist eben wahr (S. 24).

In seiner Antwort ad opp. 15, 16, 17, 22 äußert er sich noch bestimmter, indem er ausdrücklich sagt, daß die prima principia nicht ausschließlich, sondern mit den rationes aeternae zusammen der letzte Grund für die Sicherheit unserer Erkenntnis sind. In ad 15 antwortet er: auf den Einwand: „unicuique cognoscibili respondet propria ratio cognoscendi", ist zu antworten:

„weil wir diese rationes nicht in ganz bestimmter Weise (non omnino distincte) sehen, sind sie nicht der ausschließliche Grund (tota ratio) der Erkenntnis, sondern es sind neben diesen das erschaffene Licht der Prinzipien und die similitudines der erkannten Dinge erforderlich, aus denen sich der eigentliche Erkenntnisgrund für jedes Erkenntnisobjekt ergibt" (ex quibus propria ratio cognoscendi habetur respectu cuiuslibet cogniti) (S. 25). Das gleiche sagt er auch in den folgenden Stellen: „non sunt sola ratio cognoscendi; sed sequitur cum illis lumen creatum principiorum et similitudines rerum cognitarum" ad 16 (S. 25), „ratio aeterna non sola movet ad cognoscendum, sed cum veritate principiorum" ad 17 (S. 25), „principia creata, quae aliquo modo sunt media cognoscendi, licet non sine illis rationibus possunt perspicue et sine velamine a nostra mente videri". ad 22 (S. 26). Ein wenig skeptisch fügt er hinzu: „Si tamen diceretur quod nihil in hac vita scitur plenarie, non est magnum inconveniens." Fassen wir dieses zusammen, so kommen wir zu folgendem Ergebnis:

1. Der indirekte Kontakt mittels einer „influentia" ist ungenügend; wenn dies wahr wäre, hätte der hl. Augustinus sich irreführen lassen und das ist „valde absurdum".

2. Dem Menschen genügt nicht für eine sichere Erkenntnis der „habitus suae mentis", das „lumen veritatis creatae", das derselben Gattung angehört wie die potentia cognoscitiva.

3. Wenn man sagt, man erkenne nicht in den rationes aeternae, sondern mittels dieser, so ist dies nicht richtig.

4. Daher ist zu sagen: „intellectus noster ad ipsum attingit".

5. Die rationes aeternae sind nicht der ausschließliche, aber gerade darum der partielle direkte Grund unserer Erkenntnis.

6. Die prima principia genügen aus sich nicht.

7. Die rationes aeternae kommen mit dem lumen intellectuale, mit den prima principia, mit den abstrakten similitudines aktuell zusammen, um als Konprinzipien den Akt der sicheren Erkenntnis hervorzubringen.

Wer dieses gelesen hat, kann doch nicht im Ernst behaupten, daß die Lehre Bonaventuras von der des hl. Thomas „vix aliena" ist, daß nur „ihre Sprechweise" voneinander abweicht!

Man kann sich doch nicht verhehlen, daß Bonaventura die Lehre des hl. Thomas expressis verbis, so nachdrücklich wie möglich verwirft. Diese beiden Meister stehen sich hier also kontradiktorisch gegenüber.

B. Nähere Bestimmung der Lehre Bonaventuras.

1. Der Adel der Erkenntnis, die Würde des Erkennenden.

Bonaventuras Lehre wird bestimmter und klarer, wenn wir seine eigenen Worte nehmen. Er sagt: „Et ideo est tertius modus intelligendi, quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et motiva, non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae" (S. 23 b). Man sieht, die Ansicht bleibt genau dieselbe. Für die sichere Erkenntnis sind die rationes aeternae notwendig als Regel und Motiv: der Geist schaut sie (contuita) jedoch nicht in ihrer vollen Klarheit, sondern nur zum Teile. Sie sind, wie schon gesagt, nicht der einzige Grund unserer Erkenntnis, sondern zusammen mit dem geschaffenen Verstande. Er führt wieder einen Text von Augustin an und kommt zu den Beweisen:

„Daß unser Geist in seiner sicheren Erkenntnis diese Regeln und unveränderlichen rationes einigermaßen berühren muß, fordert notwendigerweise der Adel der Erkenntnis und die Würde des Erkennenden."

„Die Erkenntnis kann nicht sicher sein, weil von seiten des Erkennbaren keine Unveränderlichkeit, von seiten des Erkennenden keine Unfehlbarkeit vorliegt. Nun ist die erschaffene Wahrheit nicht schlechthin (simpliciter), sondern nur voraussetzungsweise (ex suppositione) unveränderlich. So ist auch das Licht der Geschöpfe aus ihrer eigenen Kraft nicht schlechthin unfehlbar (omnino), weil beide geschaffen und vom Nichtsein zum Sein hervorgebracht sind.

Weil wir uns also für die volle (plenam) Erkenntnis zu der schlechthin unveränderlichen und feststehenden Wahrheit, und zu dem überhaupt unfehlbaren Lichte wenden, müssen wir uns bei einer derartigen Erkenntnis zu dieser „suprema ars" als zu dem Lichte und zu der Wahrheit kehren. Zu dem Lichte, weil es dem Erkennenden die Unfehlbarkeit, zu der Wahrheit, weil diese dem Erkennbaren die Unveränderlichkeit schenkt . . .

Die Dinge haben eine dreifache Existenz: im Verstande, in sich selbst und in arte aeterna. Bei der sicheren Erkenntnis genügt für die Seele die Wahrheit der Dinge nicht, insofern diese das Sein in der Seele oder im Geiste haben; auch nicht insofern sie das Sein in sich selbst besitzen, und zwar deshalb nicht, weil sie in beiden Fällen veränderlich sind, solange sie nicht einigermaßen die Dinge berühren, wie sie in arte divina sich vorfinden (S. 23—24).

In seinem Sermo IV „Christus unus omnium Magister", wo er genau dieselbe Lehre vorträgt, sogar mit denselben Texten Augustins, als hätte er bei der Zusammenstellung seiner Rede die quaestio disputata zu Rate gezogen, drückt er sich über die Unveränderlichkeit des Erkennbaren noch klarer aus. Er sagt: „Die erschaffene Wahrheit ist nicht einfach und unbedingt unveränderlich, weil alles Erschaffene sich umgestalten (vertibilis) und verändern kann. Nur die ungeschaffene Wahrheit ist schlechthin unveränderlich. Weil die Dinge, welche ein dreifaches Sein haben, im Verstande, in sich selbst und in der ratio aeterna, nur in dem letzteren Sein unveränderlich bestehen, so kann nichts die Dinge ‚perfecte scibiles' machen als die Gegenwart Christi, des Sohnes Gottes, und des Meisters."

Er sagt nicht, wie Thomas, die Dinge bieten deshalb in sich einen objektiven Sicherheitsgrund, weil sie in sich eine Ausstrahlung der rationes aeternae sind. Nein, weil sie als Geschöpfe in sich veränderlich und nur in arte divina unveränderlich sind, so gibt es nur einen Weg: daß der Sohn Gottes, die ewige Weisheit durch seine aktuelle Einwirkung uns die Sicherheit schenke, welche die Dinge nur in ihm besitzen: „Cum igitur res habeant esse in proprio genere, habeant etiam esse in mente, habeant esse et in aeterna ratione; nec esse earum sit omnino immutabile primo et secundo modo, sed tantum tertio, videlicet prount sunt in Verbo aeterno: restat, quod nihil potest facere res perfecte scibiles, nisi adsit Christus Dei Filius et magister" [17]. Der Sinn des in der Quaestio disp. Gesagten wird so recht deutlich und klar.

Bonaventura betont die Würde des Erkennenden noch stärker. „Der überlegende Geist trägt in sich zwei Teile, den höheren und den niederen; und wie bei dem Handeln für das vollendete wohlerwogene Urteil der niedere Teil ohne den höheren nicht genügt, so auch nicht bei dem vollendeten Urteil in speculativis. Diese portio superior trägt die imago Dei in sich, steht mit den rationes aeternae in Berührung (inhaerescit) und beurteilt und bestimmt durch diese (per eas), was sie feststellt oder bestimmt, mit Sicherheit; das kommt ihr zu, insofern sie das Abbild Gottes ist" (S. 24 a) [18].

Wir hatten schon mehrmals Gelegenheit, den grundlegenden Wert der höheren Vernunft im Systeme der Augustinianer hervorzuheben: hier zeigt sich das wieder klar. Die höhere Vernunft, die nicht von unten her, sondern von den rationes aeternae aktuiert und erleuchtet wird, hält ihr Auge nach diesen

[17] *Sermo* 4 nº 7; siehe auch nº 14 (B. 5. S. 569 und 571).
[18] Siehe auch fund. 27 (S. 20).

offen. Nach dem, was sie schaut und erfaßt in diesen ewigen Regeln Gottes, in diesem Lichtbuche beurteilt sie alles, was der menschlichen Erkenntnis unterliegt. Daher auch die vollständige Abhängigkeit der niederen von der höheren Vernunft. Auch im Sermo IV drückt er sich klar aus hinsichtlich der Sicherheit des Erkennenden. Er sagt: „Requiritur etiam secundo certitudo ex parte scientis. Haec autem non potest esse ex ea parte, quae potest falli, vel ex ea luce, quae potest obscurari. Talis autem lux non est lux intelligentiae creatae, sed sapientiae increatae, quae Christus est . . . Propter quod dicebat Joannes primo: Erat lux vera quae illuminat omnem hominem etc., ubi dicit glossa, quod non est vera lux, quae non ex se, sed aliunde lucet“ [19]. Es ist also die Sicherheit des Erkennenden, nicht nur von seiten der Dinge, sondern auch von sich selbst ausgeschlossen, solange die ewige Wahrheit, Christus, der die Gewißheit allein besitzt, ihm diese durch einen aktuellen Einfluß nicht schenkt. Konsequent schließt Bonaventura dann auch: Lux ergo intellectus creati sibi non sufficit ad certam comprehensionem rei cujuscumque absque luce Verbi aeterni[20]. Als echter Augustianianer wiederholt er dann fortwährend: „intus docet“ [21].

2. Das Abbild Gottes.

Über die Seele als imago Dei ist im Kapitel über die Erkenntnis Gottes ex professo zu handeln. Was Bonaventura hier aber als weitere Entwicklung seines Argumentes hinzufügt, wirft helles Licht auf seine Ansicht.

Die Geschöpfe, sagt er, stehen in dreifachem Verhältnisse zu Gott: als Spur (vestigium), als Abbild (imago) und als Gleichnis (similitudo). Als Spur steht das Geschöpf im Verhältnis zu Gott, seinem Prinzip; als Abbild zu seinem Objekt; als Gleichnis zu einem eingegossenen Geschenk. Daher ist jedes Geschöpf eine Spur, welche von Gott herstammt. Alles, was Gott erkennt, ist sein Abbild. Alles und allein das, worin Gott wohnt, ist sein Gleichnis. Entsprechend diesen drei Stufen gibt es auch einen dreifachen Grad in der Einwirkung Gottes (cooperationis divinae).

In der Betätigung der Geschöpfe als Spur wirkt Gott mit als Schöpfungsprinzip. Bei der Betätigung eines Geschöpfes als Gleichnis, wie z. B. bei einer verdienstlichen und Gott wohlgefälligen Arbeit, wirkt er mit als eingegossene Gabe. In jedem Werke jedoch, das ein Geschöpf als Abbild Gottes her-

[19] *Sermo* 4 nº 9 (S. 569). [20] l. c. nº 10 (S. 568—70)

[21] l. c.; siehe auch nº 14 (S. 571); *Q .d. de scientia Christi* q. 4. fund. 1. 3. 10. 11 (B. 5. S. 17—18).

vorbringt, wirkt Gott als Beweger mit (per modum rationis moventis). Dieses findet statt in der sicheren Erkenntnis, welche in der niederen Vernunft nicht ohne die höhere sein kann.

Sofern nun, fährt Bonaventura fort, die sichere Erkenntnis als Eigenschaft dem rationellen Verstande zukommt, so berührt er bei dieser Erkenntnis die rationes aeternae. Weil er aber hier auf Erden (in statu viae) noch nicht gänzlich gottähnlich ist, so erfaßt er sie nicht klar, ganz und deutlich (clare, plene, distincte). — Er sagt nicht: indirekt. — Wenn der Geist sich jedoch mehr oder weniger der Gottähnlichkeit nähert, erreicht er diese rationes mehr oder weniger, immer jedoch nur einigermaßen, weil das Abbildsein nie von ihm getrennt werden kann. Weil das Abbild in dem Zustande der ursprünglichen Gerechtigkeit durch die Sünde nicht verunstaltet war, anderseits aber auch nicht die volle Gottähnlichkeit der himmlischen Glorie besaß, so erfaßte er sie nur zum Teile, aber nicht in Rätseln (ex parte sed non in aenigmate). In dem Zustande der gefallenen Natur aber ist die Seele der Gottähnlichkeit beraubt und trägt die Verunstaltung in sich; deshalb erfaßt sie diese rationes zum Teile und in Rätseln (ex parte et in aenigmate). Im Zustande der himmlischen Glorie ist alle Verunstaltung verschwunden, ist die Seele in vollem Sinne gottähnlich und sie schaut deshalb diese rationes in ihrer ganzen Ausdehnung und Klarheit (plene et perspicue).

Bonaventura unterläßt nicht hinzuzufügen: Weil die Seele aus sich nicht ganz (tota) ein Abbild Gottes ist, so kommt sie nicht ausschließlich mit den rationes aeternae in Berührung, sondern zugleich (cum his), auch mit den aus den Phantasmata abstrahierten similitudines, als dem eigentlichen oder besonderen Grunde unserer Erkenntnis. Ohne diese genügt das Licht der rationes aeternae nicht zur Erkenntnis, solange sie hier auf Erden lebt [22], oder sie müßte sich über diesen Zustand durch eine besondere Offenbarung erheben, wie z. B. im Zustande der Verzückung oder in den Offenbarungen der Propheten (S. 24).

Man sieht, Bonaventura bleibt sich treu. Er hört nicht auf zu betonen, daß wir im Zustande der irdischen Wanderung, auch nach dem Falle des ersten Menschenpaares, die rationes aeternae einigermaßen in sich erfassen; nicht so klar, wie die Himmelsbürger, sondern nur in Rätseln, und dies zusammen mit den abstrahierten similitudines und ersten Prinzipien. Bonaventura und Thomas

[22] Es sei uns gestattet, auf diesen Satz hinzuweisen, als auf eine neue Bestätigung von dem, was wir früher sagten über die Notwendigkeit des genetischen Vorganges der Abstraktion für die Betätigung der höheren Vernunft.

haben in dieser Lehre den hl. Augustin verschieden erklärt. Bonaventura hat als treuer Schüler sich eng an Augustin angeschlossen, während Thomas, wie so oft in Fragen philosophischer Art, dem Meister nicht offen abtrünnig werden will und seine eigene Lehre in die Worte Augustins hineinlegt.

3. Der tiefere Grund.

Einer der tieferen Gründe, warum Thomas nur eine indirekte Berührung mit den rationes aeternae als letzten Sicherheitsgrund für die menschliche Erkenntnis forderte, während die Augustinianer ein unmittelbares Berühren dieser rationes als notwendig betrachteten, liegt unserer Überzeugung nach darin, daß Thomas das objektive Element der Vorbildlichkeit mehr in Betracht zog, während Bonaventura das subjektive Element zu ausschließlich ins Auge faßte. Wir erklären uns näher.

Die Sicherheit des menschlichen Wissens stützt sich nach der Lehre des hl. Thomas direkt ausschließlich auf die ersten evidenten Prinzipien. Er führt hierfür zwei Argumente an. Immer wiederholt er: Der objektive Grund, warum wir in den evidenten ersten Prinzipien den Abschluß der natürlichen Sicherheit unsereres Erkennens finden, ist darin zu suchen, daß das intellektuelle Licht eine Teilnahme, eine Einprägung des göttlichen Lichtes ist, die prima principia den rationes als similitudo ähnlich sind. So können wir sagen: „Signatum est super nos lumen vultus tui Domine." Man kann mit Recht behaupten, daß wir in den rationes aeternae schauen. „Nostrum judicium est secundum primam veritatem [23]. Nos in veritate increata aliquid videre dicimur" [24]. „Secundum primam veritatem de omnibus dicimur judicare" [25].

Man kann weiter gehen und lehren, daß die prima principia als similitudo formaliter d. h. in esse repraesentativo mit den rationes aeternae identisch sind, also in esse repraesentativo das vorgestellte Ding sind. Die prima principia sind der endliche Abglanz von Gottes ewigen Ideen und wir schauen in diesen auf endliche Weise die Ideen Gottes selbst. So tragen sie in sich selbst die sichere Wahrheit, welche ihnen von Gott selbst zukommt. Darum sagt der hl. Thomas, in klarem Gegensatz zu den Augustinianern, ausdrücklich: Ob das Subjekt veränderlich ist, ändert an der Sache nichts, das kommt nur per accidens in Be-

---

[23] 1. *S.* d. 49, a. 7, ad 9.
[24] *De verit.* q. 10, a. 11, ad 12.
[25] l. c. q. 1, a. 4, ad 5.

tracht; per se, in bezug auf die rationes aeternae, sind und bleiben die Prinzipien (wie auch die Weisheit) unveränderlich und fest, weil sie die objektive repraesentatio der ewigen Ideen sind und bleiben [26]. In seiner Lehre stützt Thomas sich weiter auf folgenden Grundsatz: „Unumquodque judicatur simpliciter quidem secundum causam suam, secundum autem dispositionem, quae est ex parte subjecti judicatur secundum quid“ [27].

Die Ursache des Verstandeslichtes in uns ist Gott, das ewige Wahrheitslicht selbst. Darum ist der menschliche Verstand, als von Gott verursacht, notwendigerweise dem Wesen nach ausschließlich auf die Wahrheit gerichtet und kann alles nur sub ratione veritatis erkennen.

Zweitens ist die Tätigkeit, durch die wir die prima principia erkennen, keine freie, sondern eine naturnotwendige. Wir erkennen die ersten Prinzipien, sagt Thomas, nicht durch die Vernunft (ratio); nicht durch irgendwelche Schlußfolgerung „sine medio“; wir erkennen sie notwendigerweise durch den intuitiv schauenden Verstand (intellectus). Wir erfassen die Wahrheit hier unmittelbar, weil uns das Prädikat als evident im Subjekt enthalten erscheint. Es liegt hier eine operatio naturalis unseres Verstandes vor. Atqui: quod est a natura est ab auctore naturae; deshalb müssen die ersten Prinzipien in sich eine göttliche Wahrheit und Sicherheit tragen.

Auf diese feste Grundlage hat Thomas mit genialer Kraft die objektive Wahrheit und Sicherheit der Vernunft gestellt, und zwar im Gegensatz zu den Augustinianern seiner Zeit.

Folgerichtig und klar kann bei Thomas von einem weiteren besonderen, aktuellen Eingreifen Gottes nicht die Rede sein. Das Verstandeslicht und der habitus principiorum bleiben immer aktuell und behalten in ihrer Objektivität in sich die Gewähr der objektiven, sicheren Wahrheit, wie sie in Gott ist und aus Ihm stammt. Wenden wir uns jetzt wieder Bonaventura zu, um die Gründe zu erforschen, welche ihn dazu führten, einen unmittelbaren, jedesmal aktuell erneuten Kontakt mit den rationes aeternae zu fordern. Beinahe alle Argumente, welche er vorbringt, stützen sich auf folgendes: Der Mensch ist

---

[26] Sapientia vero increata nullo modo mutabilis est; creata vero in nobis mutatur per accidens non per se. Est enim ipsam considerare dupliciter. Uno modo secundum respectum ad res aeternas de quibus est, et sic omnino immutabilis. Alio modo secundum esse quod habet in subiecto et sic per accidens mutatur, subiecto mutato de potentia habente sapientiam in actu habens. Formae enim intelligibiles ex quibus sapientia consistit, et sunt rerum similitudines, et sunt formae perficientes intellectum. *De verit.* q. XI, a. 1, ad 10.

[27] *S.* II II q. 4, a. 8 c.

seinem ganzen Bestande nach geschaffen. Seiner Natur nach ist das geschaffene Sein nicht bloß aus nichts, sondern aus sich würde es ins Nichts zurückkehren. Daher seine ihm anhaftende Unbeständigkeit und Veränderlichkeit.

Lassen wir den hl. Bonaventura selbst reden. Nachdem er in den Fundamenten eine Reihe von Texten, meistens aus Augustin, zitiert hat, kommt er bei Fundament 17 zu den Argumenten und an erster Stelle bringt er elf Argumente aus Augustin. Wir fassen sie in kurzen Sätzen. — Unser Geist ist veränderlich, dasjenige, wodurch wir urteilen, ist unveränderlich; deshalb liegt dasjenige, wodurch wir urteilen, über unserem Geist. Dieses ist Gott und die ewige Wahrheit (17. S. 19).

Das Gesetz, nach dem wir urteilen, kann selbst nicht beurteilt werden (iniudicabilis est). Über unseren Geist können wir jedoch urteilen. Das Gesetz also, nach dem wir erkennen und urteilen, liegt über unserem Geist: dieses ist die veritas et ratio sempiterna (18. S. 19).

Das Licht und die Wahrheit, in denen wir erkennen, ist unfehlbar. Unser Geist kann sich jedoch irren. Dieses Licht und diese Wahrheit liegen also höher als unser Geist: sie sind das ewige Licht und die ewige Wahrheit (19. S. 19).

Alles sichere Licht läßt sich nicht einschränken (incoarctabile), weil es sich allen zeigt und das Erkennbare unter der gleichen Sicherheit sehen läßt. Alles Erschaffene aber ist beschränkt und endlich und in den verschiedenen Dingen vervielfältigt. Also muß dieses Licht unerschaffen sein (20. S. 19).

Das Notwendige ist unbegrenzbar (interminabile), weil es in keiner Weise anders sein kann. Die notwendige Wahrheit, durch die wir mit Sicherheit erkennen, ist also unbegrenzt. Alles Unbegrenzte jedoch ist über alles Geschaffene erhaben, weil jedes Geschöpf vom Nichtsein in das Sein hervorgetreten ist, und aus sich zum Nichtsein zurückkehren kann (vertibilis in non esse). Das Unbegrenzbare ist also unerschaffen (21. S. 19).

Alles Erschaffene ist aus sich erfaßbar; die Gesetze jedoch, die Zahlen, Figuren und Beweise (demonstratio) sind, weil sie durch den menschlichen Verstand ins Unendliche sich mehren lassen, unerfaßbar. Werden sie also durch den menschlichen Verstand gesehen, so müssen sie gesehen werden in einem Träger, der alles Erschaffene übersteigt. Das ist Gott und die ratio sempiterna (22. S. 19).

Das Fundamentum 24 ist so wichtig, daß wir es wörtlich wiedergeben: „Item, sicut Deus est causa essendi, ita est ratio intelligendi et ordo vivendi; sed Deus sic est causa essendi, quod nihil potest ab aliqua causa effici, quin ipse se ipso et sua aeterna virtute moveat

operantem: ergo nihil potest intelligi, quin ipse sua aeterna veritate immediate illustret intelligentem.

Jedes unvollkommene Sein (ens defectivum) kann aus sich nur erkannt werden mittels des vollkommenen Seins. Jede erschaffene Wahrheit ist an und für sich dunkel und mangelhaft, darum kann sie nur in unserem Verstande erkannt werden durch diese höchste Wahrheit (25. S. 19).

Richtige und sichere Erkenntnis muß aus einer unfehlbaren Regel abgeleitet werden (quae nullo modo potest obliquari), und welche im Wesen die Wahrheit selbst ist (quae est essentialiter ipsa rectitudo); das ist die veritas et ratio sempiterna (26. S. 20).

Der Gegensatz zwischen Thomas und Bonaventura wird immer klarer. Thomas würde seine Argumente nie so gefaßt haben, weil sie seiner Lehre widersprechen.

Bonaventura geht von dem Grundsatze aus: Das Geschöpf, ein unvolkommenes Sein, kommt aus nichts und ist aus sich zum Nichts gerichtet. Aus sich ist es unbeständig, veränderlich, fehlbar, begrenzt usw. Sichere Wahrheit kann nur bieten, was beständig, fest, unveränderlich, unbegrenzbar, unfehlbar, unverrückbar, vollkommen ist: ausschließlich Gott, oder das ewige Licht, die ewige Wahrheit, die rationes aeternae. Diese stehen über dem menschlichen Geist, fern von ihm. Will der Mensch deshalb sichere Erkenntnis erwerben, so muß er jedesmal mit diesen rationes in Verbindung treten.

Man findet hier ausschließlich die subjektive Seite beleuchtet, hingegen keine Berücksichtigung der objektiven: daher das Zurückgreifen auf den aktuellen Kontakt mit den rationes aeternae bei jeder Betätigung des menschlichen Verstandes. Aber indem die Augustinianer das Göttliche als solches mit dem Erschaffenen in fortwährenden unmittelbaren Kontakt setzten, um die Sicherheit der Erkenntnis zu retten, haben sie Unerreichbares erreichen wollen. Denn die aktuell verliehene Wahrheitssicherheit ist notwendig etwas Erschaffenes gegen das alle erwähnten Einwände mit Recht sich richten können. Das ist immer die Schwäche der getreuen Anhänger Augustins geblieben. Eine Lösung, welche dem menschlichen Verstande Befriedigung gibt, haben sie nie gefunden.

Des hl. Thomas genialer Geist hat das Mangelhafte des augustinischen philosophischen Systems durchschaut. Indem er andere Momente für die Frage in Betracht zog, kam er zu einer endgültigen Lösung, welche ihn als den seine Zeitgenossen überragenden gewaltigen Denker erweist. „Durch das kräftige Weiterführen aristotelischer Erfahrungs- und Abstraktionslinien — bemerkt P. Bernhard Jansen zutreffend in den Stimmen der Zeit (1919, S. 195) von

Thomas von Aquin — hat er die augustinische Konzeption meisterlich aus allem Übertriebenen herausgearbeitet. In diesem Berührungspunkt von Augustinismus und Aristotelismus offenbart sich vielleicht am stärksten die philosophische Eigenart und das geschichtlich unvergleichliche Fernwirken des Aquinaten."

4. Der Meister, der uns belehrt.

Es hat seine besondere Bewandtnis, wenn die Augustinianer mit Augustin immer wieder über den Meister reden, der uns inwendig bekehrt; über Christus, unser aller Lehrer. Bonaventura hat auch in dieser quaestio darüber geredet, z. B. in den Fundamenten 1, 3, 10, 11, 34 [28]. Auch Thomas hat sich ex professo gefragt: Ist die Wahrheit, welche in unserem Inneren zu uns spricht, Gott selber? Er antwortet seiner Lehre gemäß: Die Sicherheit in der Wissenschaft stammt insofern allein von Gott, als er uns das Verstandeslicht eingeprägt hat: so kennen wir die Prinzipien, durch die wir in der Wissenschaft zu Sicherheit gelangen [29]. Seine ganze Theorie in einigen Worten! Das gleiche sehen wir in seiner Antwort auf folgenden Einwand: „Nichts kann den menschlichen Verstand in Akt setzen als Gott allein, wie Augustin sagt. Die Wissenschaft ist aber eine gewisse Form des menschlichen Verstandes; also verursacht Gott in unserer Seele die Wissenschaft." Er antwortet also: Wenn man sagt, nichts könne unseren Geist informieren als Gott, so ist das in dem Sinne zu verstehen, daß er uns die letzte Form einprägt (das lumen intellectuale und den habitus primorum principiorum), ohne welche der Geist als informis zu betrachten ist, welche andere Formen er auch haben möge. Das ist die Form, durch die der Geist sich dem Verbum zuwendet und sich mit diesem verbindet. Dann allein ist die rationelle Natur als formata zu bezeichnen; „ut patet per Augustinum", fügt Thomas hinzu! [30]

---

[28] Siehe *sermo* 4 (B. 5. S. 567—74).

[29] Ergo homo non docet, sed veritas quae interius loquitur, quae est Deus. Resp.: Dicendum, quod certitudinem scientiae, ut dictum est, habet quis a solo Deo, qui nobis lumen rationis indidit, per quod principia cognoscimus, ex quibus oritur scientiae certitudo; et tamen scientia ab homine quodammodo causatur in nobis, ut dictum est in corp. art. *De verit.* q. XI, a. 1, ad 17.

[30] Obiicitur: Praeterea nihil potest formare mentem hominis nisi solus Deus, ut Augustinus dicit (l. I de lib. arb. c. 17). Scientia autem quaedam forma mentis est. Ergo solus Deus in anima scientiam causat. Respondeo dicendum, quod cum dicitur, nihil potest formare mentem nisi Deus, intelligitur de ultima eius forma, sine qua informis reputatur quascumque alias formas habeat: haec autem est forma illa quae ad Verbum convertitur et ei inhaeret; per quam solam natura rationalis formata dicitur; ut patet per Augustinum super Genesim ad litt. l. 9, c. 25 et l. 82 quaestionum, q. 5. l. c. ad 15. Cfr. *Summa* I II q. 109, a. 1 ad 1, 2.

Diese Antwort konnte Bonaventura unmöglich geben. Weil er im Menschen nur das endliche, veränderliche Geschöpf sah, mußte er notwendig einen unmittelbaren Kontakt mit dem Verbum herzustellen suchen, mußte er lehren, das Verbum erleuchte die höhere Vernunft und führe durch sich selbst die Sicherheit in der Wissenschaft herbei. So sagt er denn auch: „Si intellectus noster sufficeret sibi ad intelligendum per lumen veritatis creatae, non indigeret supremo doctore" (fund. 11 S. 18).

Sonderbarerweise hat Bonaventura das, was er von den Sinnen lehrt — ausgenommen die Imaginativa, denn von ihr lehrt er ausdrücklich, daß sie keine Sicherheit bietet (ad 10, S. 25) —, bei den ersten Prinzipien nicht auf den Verstand angewendet.

Auf die elfte Objectio (S. 21), die Sinneserkenntnis könne doch sicher sein ohne die Sicherheit der rationes aeternae, antwortet er: „Es besteht ein Unterschied zwischen Sinn und Verstand. Die Sicherheit der Sinneserkenntnis stammt aus dem Gebundensein der Sinnespotenz, aus ihrer naturhaften Determinierung zu einer bestimmten Betätigung. Die Sicherheit der Verstandeserkenntnis kann jedoch nicht hieraus stammen, weil der Verstand eine freie Potenz ist, die alles zu begreifen bestimmt ist. Daher muß seine Sicherheit herstammen von dem, was nicht gebunden, sondern frei, dabei keiner Veränderlichkeit und keinem Irrtum unterworfen ist (sine defectibilitate mutabilitatis et fallibilitatis). Et talis est lux et ratio sempiternae veritatis; et ideo ad illam recurritur sicut ad fontem omnis certitudinis."

Merkwürdig, daß er nicht auf die naturnotwendige Tätigkeit des Verstandes bei der Erkenntnis der ersten Prinzipien gekommen ist! Er bestätigt hierdurch jedoch unsere Ansicht.

5. Vier Einwürfe.

Wichtig ist noch Bonaventuras Antwort auf die letzten vier Einwürfe gegen die Texte Augustins: wenn die unveränderliche Wahrheit Gott ist, wäre auch die Wahrheit des Demonstrationsprinzips Gott; viele Wahrheiten wären nur eine, sie müßten angebetet werden, und die Teufel, die einige unveränderliche Wahrheiten kennen, würden Gott sehen. Bonaventura erwidert: „Auf dieses alles ist folgendes zu antworten: Man kann die unveränderliche Wahrheit auf zwei Weisen nehmen, erstens simpliciter, zweitens ex suppositione. Wenn also gesagt wird, daß die unveränderliche Wahrheit über unserem Geist steht und Gott ist, so ist das von der Wahrheit zu verstehen, welche simpliciter unveränderlich ist. Wenn man jedoch von dem Demonstrationsprinzip sagt, es sei unveränderlich, so kann man das nicht simpliciter sagen,

sondern nur ex suppositione, weil jedes Geschöpf aus dem Nichtsein stammt und aus sich ins Nichtsein zurückkehren kann."

Bonaventura erklärt sich näher und fährt fort: „Wenn man den Einwurf macht, diese Wahrheit werde durch die Seele unmittelbar in sich selbst erfaßt, ist so zu antworten: Obschon der demonstrative Beweis als etwas Zusammengesetztes geschaffen ist, kann die in ihm ausgesprochene Wahrheit auf dreifache Weise gefaßt werden, insofern sie in der Materie, insofern sie in der Seele, insofern sie in der ars divina, oder endlich noch, insofern sie in diesen allen zugleich ist. Die Wahrheit aber in einem äußeren Zeichen, ist ein Zeichen der Wahrheit, welche in der Seele ist . . . Die Seele hat jedoch ihrem Höchsten nach Beziehung zum Höheren, wie ihrem Niederen nach zum Niederen, weil sie die Mitte hält zwischen den Geschöpfen und Gott. Deshalb hat die Wahrheit in der Seele eine Beziehung zu dieser doppelten Wahrheit, als die Mitte zu zwei Extremen, so daß sie von unten her die Sicherheit secundum quid, von oben her die Sicherheit simpliciter erhält. Deshalb ist die Wahrheit als simpliciter unveränderlich über die Seele erhaben, wie die Argumente Augustins beweisen.

Die Einwürfe gehen jedoch von der unveränderlichen Wahrheit ex suppositione aus, welche derjenige, der etwas als notwendig wahr zeigen will (demonstrator d. h. der homo scientificus im Gegensatze zu dem sapiens) ins Auge faßt. Diese Wahrheit vermischt sich auch in verschiedenen Dingen; darf auch nicht angebetet werden und kann von den Teufeln und Verworfenen geschaut werden. Denn die Wahrheit, welche simpliciter unveränderlich ist, kann nur von denen klar geschaut werden, die in die tiefste Stille ihres Geistes eintreten können. Dazu kommt kein Sünder, sondern der allein, der ein sehr großer Liebhaber der Ewigkeit ist" „nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus, qui est summus amator aeternitatis" (S. 26—7).

Jeder wird die Wichtigkeit dieser Antwort verstehen: sie ist eine zusammengedrängte Synthese von Bonaventuras ganzer Erkenntnistheorie.

Uns eignet eine doppelte Vernunft, oder besser gesagt eine einzige Vernunft, die eine zweifache Seite in sich trägt. Mit der einen wendet sie sich zum Äußeren, Sinnlichen; darum wird sie niedere Vernunft genannt. Sie kümmert sich nicht um den Sicherheitsgrund ihrer Erkenntnis, und hängt am Äußeren. Der anderen Seite, nämlich der höheren Vernunft erste Aufgabe ist, das Äußere zu überwinden und in sich selbst einzukehren. Hier erreicht sie die Gewißheit der Wahrheit „secundum quid" oder „ex supposi-

tione", besonders aus den ersten Prinzipien, deren termini und Erkenntnis wir in diesem Sinne von außen her gewinnen.

Diese Erkenntnis wendet der „demonstrator" (ad 23, S. 27), oder wie er an anderer Stelle sagt, der „sciens" an (ad 2, S. 24; ad 19, S. 26).

Die höhere Vernunft hat noch eine zweite Aufgabe: sich frei nach oben hinzuwenden, wo sie die Wahrheit und Sicherheit nicht „ex suppositione" „secundum quid" d. h. als etwas Geschaffenes besitzt, sondern sich in unmittelbaren Kontakt mit den rationes aeternae stellt, mit dem Ungeschaffenen, Göttlichen und so die ersehnte unbedingte Sicherheit und Wahrheit in diesem ewigen Lichte schaut. Doch nicht jedem ist es gegeben, dieses Erhabenste des Erhabenen im Menschengeiste zu erreichen. Denen, die ganz am Äußeren hängen und durch ihre Phantasie beherrscht werden, ist diese Wahrheit verschleiert und unbekannt. Auch der wissenschaftlich Gebildete kennt sie nicht; er berührt sie zwar, aber nur als „moventes" (ad 2, S. 24) und „ductivae" (ad 19, S. 26); er ist sich aber der Berührung nicht bewußt. Ja nur wenige wollen dieses glauben; denn es scheint sehr schwer für den Verstand, der sich noch nicht zur Beschauung des Ewigen erhoben hat, zu verstehen, wie Gott gegenwärtig und nahe ist, und doch sagt der Apostel (Apg. 17, 25): „Quod non longe est ab unoquoque nostrum" (ad 19, S. 26).

Nur der Weise erreicht sie bewußt „ut reductivae et quietativae" (ad 2, S. 24; ad 19, S. 26) oder ut quietantes (ad 2). Zu dieser Weisheit gelangt nur, wer in die tiefste Stille seines Geistes einzutreten vermag; dem Sünder ist das nicht gegeben; man muß erst durch die Gerechtigkeit des Glaubens gereinigt (ad 2) und ein sehr großer Liebhaber der Ewigkeit sein, um hier klar schauen zu können, d. h. sich des Erreichten klar bewußt zu werden, wie es einem Pilger auf Erden gegeben sein kann. Darum schließt Bonaventura: „Et quia pauci sunt, qui isto modo illas attingant, ideo pauci sunt sapientes, licet multi scientes" (ad 19, S. 26). Nach dem Gesagten können wir unmöglich denen beistimmen, die meinen, Bonaventura und Thomas seien hier „quoad substantiam" einig. Diese Behauptung muß dem, der diese quaestio disputata mit Muße und ohne Vorurteil studiert hat, unbegreiflich erscheinen. Zudem hat Thomas diese Ansicht in der q. d. de spiritualibus creaturis verurteilt: „Augustinus autem Platonem secutus, quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus: non quidem sic, quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secundum quod

illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras . . . Aristoteles autem per aliam viam processit." Thomas lehnt hier die Lehre Augustins und dessen treuen Schülers Bonaventura entschieden ab, und schlägt mit Aristoteles einen anderen Weg ein. Wir schließen uns — besonders was Bonaventura anbelangt — ohne Rückhalt Grabmanns Meinung an: „Wenn wir nun angesichts dieser soeben vorgelegten Meinungsverschiedenheiten eine Entscheidung treffen sollen, so lautet dieselbe dahin, daß die augustinische Lehre vom Erkennen in rationibus aeternis, im Lichte der ewigen Wahrheit usw. bei Thomas von Aquin sich nicht in derselben Weise versubjektiviert hat wie bei Bonaventura, Matthaeus von Aquasparta und anderen Vertretern der Franziskanerschule. Der Augustinismus wurde eben in dieser Frage von der Franziskanerschule in vollem Umfange adoptiert, während er bei Thomas von Aquin in reduzierter und modifizierter, an aristotelischen Lehren gemessener Form zutage tritt"[31]; oder wie er es in seinem „Thomas von Aquin" (S. 122) formuliert: „Von einer sachlichen Übereinstimmung der augustinisch-franziskanischen und der thomistischen Auffassung von der cognitio in rationibus aeternis kann nicht die Rede sein."

6. Gesamtbild.

Bis jetzt wurde mehr die Lehre des hl. Bonaventura mit der des hl. Thomas verglichen. Dabei haben sich bereits die Grundzüge der Lehre Bonaventuras ergeben; aber noch einmal sei alles kurz zusammengefaßt, um ein klares, abgerundetes Bild zu erhalten.

Bonaventura lehnt zwei extreme Ansichten ab: die der Ontologisten, welche die Erkenntnis ausschließlich den göttlichen Ideen entlehnen; desgleichen die des hl. Thomas, der für die natürliche Erkenntnis jeden besonderen Kontakt mit den rationes aeternae verneint. Zwischen diesen beiden wählt er einen Mittelweg: „Et ideo est tertius modus intelligendi quasi medium tenens inter utramque viam, scilicet quod ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et motiva non quidem ut sola et in sua omnimoda claritate, sed cum ratione creata et ut ex parte a nobis contuita secundum statum viae"[32]. Dieser kurze Satz, in den er seine Lehre zusammengedrängt hat, fordert eine nähere Erklärung, und Bonaventura hat diese gegeben. Die rationes aeternae berühren den Verstand nicht ohne dessen eigene Mitwirkung: der geschaffene Verstand schenkt uns die Ideen, oder den distinkten, die rationes aeternae den allgemeinen Grund, der Ver-

---

[31] *Die philosophische und theologische Erkenntnislehre des Kardinals Matthaeus von Aquasparta* S. 70. [32] corp. S. 23 a.

stand schenkt uns das obiectum quod, die rationes aeternae das medium quo für die Erkenntnis. Wir erklären uns näher:

1. Die ratio inferior erkennt alles Sinnliche mittels der Abstraktion [33].

2. Die ratio superior erkennt alles Geistige durch innere Intuition [34].

3. Die prima principia bilden den zugrundeliegenden (ex suppositione) Sicherheitsgrund [35].

Die rationes aeternae bieten uns nichts Distinktes, d. h. keine Ideen. Es ist den Himmelsbewohnern vorbehalten, die göttlichen Ideen zu schauen [36]. Auf dieser Welt bewegen sie uns in allgemeinem Sinne „non specialiter de se, sed generaliter in statu viae" [37]. Auf diese Weise beherrschen sie das ganze Gebiet des Wissens, „in omni cognitionis differentia" [38], — so aber, daß die ratio inferior die Sicherheit durch Vermittlung der ratio superior empfängt [39].

Die rationes aeternae, die göttlichen Ideen, oder die göttliche Wahrheit sind auf Erden nicht dasjenige, was wir erkennen (objectum quod cognitionis), sondern dasjenige, wodurch wir (medium quo) auf dem ganzen Gebiete des Wissens die absolute Sicherheit erlangen, welche wir ohne ihre besondere Einwirkung nicht erwerben können.

Darum nennt Bonaventura die rationes aeternae Regel und Motiv der sicheren Erkenntnis „ad certitudinalem cognitionem necessario requiritur ratio aeterna ut regulans et ratio motiva", immer aus demselben platonisch-augustinischen Grunde: Alles Erschaffene ist veränderlich, sowohl der Erkennende als das Erkannte. Darum muß man sich den rationes aeternae zuwenden 1. als der absoluten Wahrheit; denn Gott trägt ausschließlich die unveränderliche Wahrheit in sich; 2. als dem Lichte, da Er allein die Unfehlbarkeit schenken kann.

Die notwendige Verbindung mit den rationes aeternae erreicht der Mensch mittels der ratio superior, welche sich frei nach oben richten kann. Bonaventura betont immer wieder: „ratio secundum superiorem partem aeternis regulis inhaerescit" als ihrem letzten objektiven Sicherheitsgrund. Gott (Christus) ist das Licht, die Sonne, welche die Wahrheitssicherheit „in suprema acie mentis" einstrahlt. Kein erschaffenes Wesen ist dazu imstande [40].

---

[33] l. c. S. 24 b; ad 15 S. 25; ad 18 S. 26.

[34] ad 3 S. 24. [35] ad 15, 16 S. 25; ad 18 S. 26.

[36] corp. S. 23 a; ad 16 S. 25. [37] ad 16.

[38] *Sermo* 4 nº 14, S. 571. [39] corp. S. 24 a.

[40] Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam, proprie intelligendo; immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit. 2. S. d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (B. 2. S. 568 a. b). Siehe die vorhergehende Note.

Das Erkennen in den rationes aeternae kann man dem Schauen in einem Spiegel vergleichen. Wendet man ein, wir müßten dann auch den Spiegel selbst sehen, so antwortet Bonaventura: Nein, solch eine Erkenntnis kommt nur den „comprehensores" im Himmel zu, uns auf Erden nicht. Es ist wahr „de speculo quod habet rationem repraesentandi proprie et distincte, et quod cum ratione repraesentandi habet rationem terminandi; sicut patet in isto speculo materiali, quod speciem visibilem distincte et proprie repraesentat et terminat visum. Hae autem conditiones competunt speculo aeterno respectu comprehensorum, sicut patet ex his quae dicta sunt prius" [41].

Die rationes sind also auf Erden ausschließlich m e d i u m q u o. In diesem Sinne sagt er im zweiten Buche des Sentenzenkommentares: „Deus immediate influit in mentem et ipsa mens immediata a prima veritate informatur" [42].

Der intellectus agens muß sich unter dieser besonderen Erleuchtung passiv verhalten. Bonaventura lehrt das ausdrücklich. Hier ist der intellectus agens nicht erleuchtend (intelligere facit), sondern er empfängt, er wird erleuchtet [43]. Gott nimmt seine Stelle ein, sodaß Er der intellectus agens genannt werden kann. „Indiget superiori agente," sagt Bonaventura [44]. Die Herausgeber von Quaracchi [45], Krause [46] und De Wulf [47] sind der Überzeugung, daß es sich bei der Einstrahlung der rationes aeternae nur handle um die gewöhnliche, göttliche, bewegende Mitwirkung (concursus divinus). Wir können diese Überzeugung auf Grund des ganzen Artikels nicht teilen. Wir wollen noch drei Gründe anführen:

1. Bonaventura widerspricht dieser Meinung expressis verbis: Wenn dies so wäre, sagt er, wäre Gott nicht in höherem Sinne Spender der Weisheit als Befruchter der Erde; oder noch bestimmter: So wäre man verpflichtet zu sagen, daß Er den Verstand unterrichtet wie die Sinne, was widersinnig ist — quod absurdum est" [48].

---

[41] ad 17 S. 25.

[42] 2. *S.* d. 1, p. 2, a. 2, ad 1 (B. 2. S. 46); cfr. I. Teil S. 65—72 und die Noten 121—138.

[43] Cfr. Note 40; siehe fund. 32 S. 20; ad 7, 8, 9; ad 13 S. 25; im ersten Teil besonders Kap. 3 S. 65—72.

[44] f. 13 S. 18; im ersten Teil Kap. 3 S. 65; hier Note 40, 43.

[45] *De humanae rationis anecdota quaedam etc.* p. 27—47; 2. *S.* d. 24, p. 1, a. 2, q. 4, schol. n° 4 (S. 571); *Intin. m. in D.* schol. n° 7 (S. 378); vgl. hier Note 1.

[46] *Bonaventura de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa* p. 34.

[47] *Histoire de philosophie médiévale*[4] p. 378.

[48] Praeterea illa lucis influentia aut est generalis, quantum Deus influit in o m n i b u s c r e a t u r i s . . . Si est generalis ergo Deus non magis

2. Die göttliche Mitwirkung zu unserem Erkennen ist allgemein, die Einstrahlung der Wahrheitssicherheit aber erstreckt sich nur auf die „mens", die „suprema acies intellectus", auf die „ratio superior inquantum est ad supra"; die ratio inferior hingegen empfängt die Sicherheit von der ratio superior.

3. Unter der Berührung der rationes aeternae ist der intellectus agens rein passiv, m. a. W. bei der suprema portio intellectus nimmt Gott die Stelle des intellectus agens ein. Es handelt sich hier also um eine ganz besondere Erleuchtung, welche hier ausschließlich stattfindet.

Die Mittelstellung Bonaventuras zwischen Ontologismus und Thomismus betreffs des natürlichen [49] Verhältnisses des menschlichen Verstandes zu den rationes aeternae ist folgende: Die rationes sind mittels ihrer besondern Einstrahlung Prinzip oder Mittel, durch das (quo) der Mensch in der natürlichen Ordnung die Sicherheit der Wahrheit erlangt, weil kein Geschöpf diese schenken kann.

Wie wird man sich dieser besonderen Einstrahlung bewußt? Die rationes aeternae sind nicht das direkte Objekt unserer irdischen Erkenntnis, sondern nur medium quo, Mittel, durch das wir die Wahrheitssicherheit erlangen [50]. Nur in Akten der Reflexion können wir die rationes als Objekt erkennen.

Nach Bonaventuras Überzeugung werden die rationes von den Erkennenden verschieden erkannt: „aliter a sciente, et aliter a sapiente, aliter a prophetante et aliter a communiter intelligente" [51]. Der gewöhnliche Mensch, der nicht reflektiert und an der Phantasie hängt, wird sich ihrer nicht bewußt; er gibt sich keine Rechenschaft von seiner Sicherheit. Die Gelehrten (scientes) wenden sie an als „ductivae", als abgeleitet nach unten hin, in der hypothetischen Sicherheit der ersten Prinzipien. Die Weisen wenden sie an als „reductivae et quietativae et quietantes":

---

debet dici dator sapientiae quam fecundator terrae, nec magis ab eo diceretur esse scientia quam pecunia . . . quae omnia sunt absurda. corp. S. 23 a. — Item secundum omnes Sanctos Deus dicitur esse doctor omnis scientiae; aut igitur quia generaliter cooperatur omni intellectui, sicut et aliis creaturis . . . Si quia generaliter cooperatur: ergo ita diceretur docere sensum, sicut intellectum; quod absurdum est. f. 34 S. 20. — Patet etiam, quis sit auctor et doctor: quia Christus, qui est director et adiutor nostrae intelligentiae non solum generaliter, sicut in omnibus operibus naturae, nec ita specialiter, sicut in operibus gratiae et virtutis meritoriae, sed quodam modo medio inter utrumque. *Sermo* 4 nº 16 (B. 5. S. 571).

[49] Auf Einwurf 21: Si quidquid cognoscitur in rationibus aeternis . . . cognoscitur per revelationem; antwortet er: In rationibus aeternis naturalia cognoscuntur naturali iudicatorio rationis, supernaturalia vero et futura non nisi dono revelationis supernae.

[50] corp. S. 24 b; ad 15; ad 16; ad 18. [51] corp. S. 24 b.

zurückweisend nach oben hin beruhigen sie den Menschen, indem er zum Bewußtsein kommt, daß er sie unmittelbar berührt.

Bonaventura fügt hinzu: Weil es wenige gibt, welche die rationes auf diese Weise erreichen, so gibt es nur wenige Weise, obschon es viele Gelehrte gibt. Noch mehr: Nur wenige wollen diese Lehre glauben. Denn der Verstand, der sich zur Betrachtung der ewigen Dinge nicht erhoben hat, scheint schwer zu begreifen, daß er Gott so nahe und gegenwärtig hat, und doch sagt der hl. Paulus (Apg. 17, 25): quod non longe est ab unoquoque nostrum [52]. Nur der reine Mensch, der erhabenste Liebhaber der Ewigkeit, wird sich dieser Einstrahlung klar bewußt: „illa veritas simpliciter incommutabilis perspicue videri non potest, nisi ab illis qui intrare possunt ad intimum silentium mentis, ad quod nullus peccator pervenit, sed ille solus, qui est summus amator aeternitatis“ [53].

Für die sapientes sind die rationes „reductivae“, indem sie in der reflexio zu sich selbst führen, indem in der reflexio zum Bewußtsein kommt, daß sie als principium quo die Sicherheit verleihen. So werden sie das objectum quod und so sind sie „quietantes“ [54].

Hieraus folgt keineswegs, daß sie in sich selbst erkannt oder geschaut werden: „non sequitur quod ipsa sit nobis nota secundum se“ [55]. Aber unbedingt muß man die rationes aeternae erkennen als notwendiges Sein. Bonaventura hört nicht auf, darauf hinzuweisen: „Der Verstand kann auf keine Weise denken, daß sie nicht sind, was von einer erschaffenen Wahrheit nicht ausgesagt werden kann“ [56]. „Da das Wissen darin besteht, zu erkennen, daß es unmöglich anders sein kann, so muß derjenige in uns dieses Erkennen bewirken, der die Wahrheit schaut und allein in sich trägt. Er ist der doctor, der uns mit Unfehlbarkeit belehrt und auf diese

---

[52] ad 19 S. 26; cfr. ad 2 S. 24.

[53] ad 23, 24, 25, 26 S. 27; cfr. *Sermo* 4 nº 15 (S. 571). — Wir glauben, daß Bonaventura die Einwürfe nicht gelöst hat für die letzte Kategorie, denn die veritas principii demonstrativi, wie sie in den rationis aeternae ist, ist Gott selber; da sind alle Wahrheiten eins und so sollen sie angebetet werden. Der demonstrator wendet sie nur ut ductivae und ex suppositione an, so werden sie auch geschaut durch die Teufel und die Verdammten. Die letzte Kategorie erreicht sie als reductivae et quietantes, und wie Bonaventura auch sagt, hier sind sie incommutabiles simpliciter. So sind sie Gott selber usw.

[54] Ad illud quod obiicitur, quod si in illis rationibus cognoscimus, quod omnis cognoscens est sapiens; dicendum, quod non sequitur, quia attingere rationes illas non facit sapientem, nisi quis in eis quiescat et sciat se illas attingere, quod quidem spectat ad sapientem. Huiusmodi enim rationes attinguntur ab intellectibus scientium ut ductivae, sed ab intellectibus sapientium ut reductivae et quietativae. ad 19 S. 26.

[55] ad 16 S. 25. [56] l. c.

Weise die Sicherheit schenkt, es sei unmöglich, daß es anders wäre“ [57].

Derjenige, den wir insoweit erfassen als wir ihn erkennen als den Notwendigen, von dem wir nicht denken können, daß er nicht ist, verursacht durch seinen unmittelbaren Einfluß in uns die Sicherheit, indem er uns belehrt, daß die Dinge nicht anders sein können als sie sind, was sie eben nur haben in seinen rationes aeternae.

III. Das Itinerarium mentis in Deum.

Das Itinerarium Bonaventuras fordert für die vorliegende Frage unsere besondere Aufmerksamkeit. Ziel dieses glänzenden Werkes ist, den Weg zu weisen, auf dem wir zur Erkenntnis Gottes aufsteigen. Selbstverständlich bildet hier die Erkenntnistheorie Bonaventuras den Untergrund, sodaß sich eine kurze Zusammenfassung seiner ganzen Lehre vorfindet. Was uns besonders interessiert, heben wir heraus.

Das Vorwort beginnt Bonaventura mit einer Anrufung des primum principium „a quo cunctae illuminationes procedunt“. Er erzählt dann, daß er durch göttliche Fügung zu dem Berg Alverna geführt wurde, um Frieden für seinen Geist zu finden. Als er dann einige Erhebungen zu Gott überdachte, kam ihm das Wunder des hl. Franziskus in den Sinn, die Erscheinung nämlich des geflügelten Seraphs in der Form des Gekreuzigten. Unter den sechs Flügeln kann man sich passend die sechs Aufstiege des Geistes denken, in denen man wie auf sechs Stufen oder Wegen (itinera) in den exstatischen Führungen der christlichen Weisheit den Frieden erlangt.

Im ersten Kapitel sagt er u. a.: In der Lage, in der wir hier auf Erden leben, ist das Weltall (rerum universitas) die Leiter, auf der wir zu Gott aufsteigen. Einiges befindet sich außer uns (extra nos), nämlich das Sinnliche und Zeitliche. Durch dieses werden wir auf den Weg zu Gott geleitet. Etliches ist in uns (intra nos), nämlich das geistige Abbild Gottes. Durch dieses treten wir in die Wahrheit Gottes ein. Etliches endlich ist über uns (supra nos): Da schauen wir empor zum ersten Prinzip und erfreuen uns sowohl in der Erkenntnis Gottes als in der Ehrfurcht vor Seiner Majestät (n° 2). Das

[57] Item, quia ipse doctor est docet infallibiliter et certificat sic, quod impossibile est aliter se habere. Si enim scire est cognoscere aliter impossibile se habere; necessarium est ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem. *In Haexaëm.* coll. 12 n° 5 (B. 5. S. 385). — Regulae istae mentibus rationabilibus insplendentes sunt omnes illi modi, per quem mens cognoscit et iudicat id quod aliter esse non potest ... et haec sunt in prima tabula et in his apparet sapientia, quod ita certa sunt, quod aliter esse non possunt. l. c. coll. 11 n° 9 (S. 383).

Vorausgehende ist der Weg der drei Tage in der Wüste, die dreifache Erleuchtung eines Tages: Die erste gleicht dem Abend, die zweite dem Morgen, die dritte dem Mittag. Sie deutet auf die dreifache Existenz der Dinge in der Materie, im Geiste und in arte aeterna hin (n° 3) [58].

Bonaventura handelt im allgemeinen über die sechs Stufen des Aufstieges zu Gott. Diese sechs Stufen sind in die Natur eingepflanzt, durch die Sünde verunstaltet, durch die Gnade wiederhergestellt. Wir müssen daher die Natur läutern durch die Gerechtigkeit, üben durch die Wissenschaft, vollenden durch die Weisheit (n° 6).

Im Kapitel II behandelt er die Erkenntnis Gottes aus der sinnlichen Welt: eine doppelte; denn wir erkennen Gott nicht nur durch sie (per ipsa), sondern auch in ihr (in ipsis) (n° 1).

Diese letztere ist vollkommener als die erste. Beide werden mit den zwei Flügeln verglichen, welche sich zu den Füßen hinabsenken (n° 11).

Hier haben wir das „vestigium", die „manuductio", das „insinuare". „Sunt umbrae, resonantiae et picturae, sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data, quae inquam sunt exemplaria vel potius exemplata proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tamquam signa ad signata" (n° 11).

In der Beurteilung (diiudicatio) haben wir einen erhabenen, unmittelbaren und sicheren Weg, um die ewigen Wahrheiten zu schauen. Die diiudicatio findet nämlich statt mittels des Verstandes, der von Raum, Zeit und Veränderlichkeit abstrahiert und so von der Ausdehnung, der Aufeinanderfolge und der Veränderung absieht. Dieses geschieht „per rationem immutabilem et incircumscriptibilem et interminabilem; nihil autem est omnino immutabile, incircumscriptibile et interminabile, nisi quod est aeternum; omne autem quod est aeternum, est Deus, vel in Deo; si ergo omnia quaecumque certius diiudicamus, per huiusmodi rationem diiudicamus; patet quod ipse est ratio omnium rerum et regula infallibilis et lux veritatis, in qua cuncta relucent infallibiliter, incommutabiliter, indubitanter, irrefragabiliter, indiiudicabiliter, incommutabiliter, incoarctabiliter, interminabiliter, indivisibiliter, et intellectualiter. Et ideo leges illae, per quas iudicamus certitudinaliter de omnibus sensibilibus, in nostram considerationem venientibus; cum sint infallibiles et indubitabiles intellectui apprehendentis, sint indelebiles a memoria recolentis, tamquam semper praesentes, sicut irre-

[58] Eine der plotinischen Triaden, welche man jedesmal wiederfindet.

fragabiles et indiiudicabiles intellectui iudicantis, quia, ut dicit Augustinus, ‚nullus de eis iudicat, sed per illas'. Necesse est, eas esse incommutabiles et incorruptibiles tamquam necessarias, incoarctabiles tamquam incircumscriptas, interminabiles tamquam aeternas, ac per hoc indivisibiles tamquam intellectuales et incorporeas, non factas, sed increatas, aeternaliter existentes in arte aeterna, a qua, per quam et secundum quam formantur formosa omnia; et ideo nec certitudinaliter iudicari possunt nisi per illam quae non tantum fuit forma cuncta producens, verum etiam cuncta convervans et distinguens, tamquam ens in omnibus formam tenens et regula dirigens, et per quam diiudicat mens nostra cuncta, quae per sensus intrant in ipsam" (n° 9). Bonaventura lehrt hier ausdrücklich und zu wiederholten Malen, daß wir alles Sinnliche, das in unseren Geist eintritt, mit Sicherheit beurteilen mittels der „regula infallibilis et lux veritatis", welche Gott selber ist. Die Gesetze, nach denen wir alles mit Sicherheit beurteilen, sind nicht erschaffen „non factas", sondern unerschaffen „aeternaliter existentes in arte aeterna", durch die alles gemacht und aktuell erhalten wird; sie sind zugleich die „regula dirigens", durch welche die mens, das Höchste im menschlichen Geiste, alles beurteilt, was durch die Sinne eintritt. Die vollkommene Übereinstimmung mit der quaestio IV de scientia Christi zeigt sich überzeugend. Als Platoniker legt er hohen Wert auf die Beschauung der sieben verschiedenen Arten der Zahlen. Er sagt mit Boethius: numerus est praecipuum in animo conditoris exemplar et in rebus praecipuum vestigium ducens in sapientiam (n° 9).

Das dritte Kapitel handelt, wie Bonaventura es bezeichnet, über die Beschauung Gottes in seinem mit den natürlichen Fähigkeiten ausgerüsteten Abbild (imago). Wir treten in unseren Geist ein, in dem das Abbild Gottes leuchtet. Der Geist hat drei Fähigkeiten, memoria, intelligentia und amor. Indem man die Wirkungen und das wechselseitige Verhältnis dieser betrachtet, schaut man Gott in seinem Abbild (n° 1). Die memoria trägt erstens in sich das Vergangene, das Gegenwärtige und das Zukünftige. Durch das gleichzeitige Behalten ist sie ein Bild der Ewigkeit. Zweitens enthält sie in sich die simplicia „sicut principia quantitatum continuarum et discretarum, ut punctum, instans et unitatem, sine quibus impossibile est meminisse aut cogitare quae principiantur per haec". Hieraus zieht Bonaventura den wichtigen Schluß: „Ex secunda apparet, quod ipsa non solum habet ab exteriori formari per phantasmata, verum etiam a superiori suscipiendo et in se habendo simplices formas, quae non possunt introire per portus sensuum et sensibilium phantasias." Es ist die Erkenntnis alles Geistigen, wie im ersten Kapitel des zweiten Teiles

auseinandergesetzt wurde. Drittens trägt die memoria in sich die „scientiarum principia et dignitates" und zwar „ut sempiternalia et sempiternaliter, quia numquam potest sic oblivisci eorum, dum ratione utatur, quin ea audita approbet et eis assentiat, non tamquam de novo percipiat, sed tamquam sibi innata et familiaria recognoscat; sicut patet, si proponatur alicui ‚de quolibet affirmato vel negato'; vel ‚omne totum est maius sua parte', vel quaecumque alia dignitas, cui non est contradicere ‚ad interius rationem'."

Hieraus folgt, sagt Bonaventura wieder: „quod ipsa habet lucem incommutabilem sibi praesentem, in qua meminit invariabilium veritatum". Er schließt: „et sic per operationes memoriae apparet, quod ipsa anima est imago Dei et similitudo adeo sibi praesens et eum habens praesentem, quod eum actu capit et per potentiam capax eius est et particeps esse potest" (n° 2).

Die Wirksamkeit der Verstandeskraft vollzieht sich in der Bildung der Begriffe oder termini der Urteile und Schlußfolgerungen. Den Inhalt der termini erfaßt der Verstand mittels der Definition der Dinge. Die Definition aber wird durch etwas Höheres zusammengesetzt, das Höhere wieder durch etwas Höheres, bis man zum Höchsten und Allgemeinsten kommt. Wenn dieses Höchste nicht erkannt wird, können auch die inferiora nicht definitiv erkannt werden. Wenn also nicht erkannt würde, was das ens per se ist, könnte die Definition einer speziellen Substanz ebenfalls nicht erkannt werden. Das ens per se kann jedoch nur erfaßt werden, wenn man es erkennt mit seinen drei Bestimmtheiten: unum, verum, bonum. Weil nun das ens in verschiedener Hinsicht als unvollkommen und vollkommen gedacht werden kann, schließt Bonaventura: „non venit intellectus noster ut plene resolvens intellectum alicuius entium creatorum nisi iuvetur ab intellectu entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum, in quo sunt rationes omnium in sua puritate" (n° 3).

Bonaventura kommt immer zur selben Lösung: die absolute und definitive Wahrheitssicherheit entlehnen wir der aktuellen Hilfe dessen, der in sich die absolute Wahrheit ist: der Hilfe Gottes. Man verkennt die ganze Lehre Bonaventuras, wenn man ihm hier eine thomistische Auffasung des Allgemeinen zuschreibt; dabei fällt die ganze Beweisführung für die Erkenntnis Gottes. Was die Urteile betrifft, so begreift unser Intellekt dieselben wahrhaft, wenn er mit Sicherheit weiß, daß sie wahr sind, d. h. weiß, daß man sich bei dieser Erkenntnis nicht irren kann; denn man weiß, daß die Wahrheit nicht anders sein kann, weiß also, daß die Wahrheit „incommutabilis" ist. Als Schluß ergibt sich folgerichtig: „Sed cum ipsa mens nostra sit commutabilis, illam sic immutabiliter relucentem

non potest videre nisi per aliquam lucem omnino incommutabiliter radiantem, quam impossibile est esse creaturam mutabilem. Scit igitur in illa luce, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum, quae est lux vera et Verbum in principio apud Deum" (n° 3). Alles stimmt vollkommen mit der quaest. disp. überein und ist zugleich eine kurze Zusammenfassung der dort angegebenen Fundamente 17—25. Was die Schlüsse anbelangt, so erkennt der Verstand die Folgerichtigkeit eines Schlusses, wenn er sieht, daß der Schlußsatz notwendig aus den Vordersätzen folgt. Dieses sieht er nicht nur in notwendigen termini, sondern auch in den zufälligen z. B. indem der Mensch läuft, bewegt er sich. Dieses notwendige Verhältnis (habitudo) sucht er nicht allein in den existierenden Dingen, sondern auch in den nicht existierenden, denn in beiden Fällen ist der Satz wahr: indem der Mensch läuft, bewegt er sich. Diese „illationis necessitas" stammt nicht aus der Existenz der Dinge in der Materie, weil diese zufällig ist; auch nicht aus der Existenz der Dinge in der Seele; darum würde sie eine Erdichtung (fictio) sein, wenn es in sich (in se) nicht so wäre. Daraus ergibt sich: „Venit igitur ab exemplaritate in arte aeterna, secundum quam res habent aptitudinem et habitudinem ad invicem secundum illius aeternae artis repraesentationen. Omnis igitur, ut dicit Augustinus de vera religione, vere ratiocinantis lumen accenditur ab illa veritate et ad ipsam nititur pervenire." Weiter folgt notwendig: „Ex quo manifeste apparet, quod coniunctus sit intellectus noster ipsi aeternae veritati, dum non nisi per illam docentem nihil verum potest certitudinaliter capere." Wie richtig schließt Bonaventura mit dem Ausruf: „Videre per te potes veritatem quae te docet, si te concupiscentiae et phantasmata non impediant et se tamquam nubes inter te et veritatis radium non interponant" (n° 3). Wir sahen bereits in der quaest. disp.: Nicht derjenige, der an der Phantasie hängt, auch nicht der Gelehrte, nur der Weise wird sich der besondern Einstrahlung Gottes bewußt und schaut so Gott in seiner aktuellen Einwirkung.

Beim freien Willen kommen wir notwendig zum selben Schluß: Seine Betätigung vollzieht sich in der Überlegung, in der Willensentscheidung und in dem Verlangen.

Die Entscheidung über alles, worüber der Verstand beratschlagt, vollzieht sich nach einer Norm. Niemand jedoch entscheidet mit Sicherheit nach einer Norm, wenn er nicht ihrer Richtigkeit sicher ist und sicher ist, daß sie keiner Beurteilung bedarf. Unser Geist urteilt über sich selbst. Weil nun der Verstand nicht über das Gesetz, nach dem er urteilt, urteilen kann, so folgt daraus, daß das Gesetz über dem Geiste (mens) steht und daß der Geist urteilt nach diesem Gesetze, insofern es ihm eingepflanzt ist. Nichts

steht jedoch über dem menschlichen Geiste (mens) als derjenige, der das Gesetz gemacht hat. „Igitur in iudicando deliberativa nostra pertingit ad divinas leges, si plena resolutione dissolvat" (n° 4).

Für die Beschauung des Einen und Dreieinigen Gottes sind die Wissenschaften notwendig, insbesondere die Philosophie in ihren drei Teilen, von denen jeder wieder in Trilogien weiter abgeteilt wird. Bonaventura schließt wieder: „Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentia a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendet in admirationem" (n° 7).

Im Anfange des IV. Kapitels, wo er über die Beschauung Gottes „in sua imagine donis gratuitis reformata" handelt, klagt er wieder: „Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in se ipsis primum principium speculari. Sed ratio est in promptu, quia mens humana, sollicitudinibus distracta, non intrat in se per memoriam; phantasmatibus obnubilata, non redit ad se per intelligentiam; concupiscentiis illecta, ad se ipsam nequaquam revertitur per desiderium suavitatis internae et laetitiae spiritualis. Ideo totaliter in his sensibilibus iacens, non potest ad se tamquam ad Dei imaginem reintrare" (n° 1).

Auch Kapitel V ist wichtig, weil es von der Beschauung der göttlichen Einheit in ihrer ersten Benennung handelt, welche das Sein ist.

Wir können Gott auf dreifache Weise betrachten: nicht nur außer uns, sondern auch in uns, jedoch auch über uns mittels des Lichtes der ewigen Wahrheit „supra per lumen, quod est signatum supra mentem nostram, quod est lumen Veritatis aeternae, cum ipsa mens nostra immediate ab ipsa Veritate formetur". Diejenigen, welche sich auf das erste eingeübt haben, sind in die Vorhalle des heiligen Zeltes eingegangen. Die sich auf das zweite einübten, sind in das Heilige eingegangen. Die dritten jedoch gehen mit dem Hohenpriester in das Allerheiligste ein, wo sich über der Arche die Cherubim der Glorie befinden, welche das propitiatorium überschatten. Hier lernen wir zwei Stufen kennen, um die unsichtbaren und ewigen Dinge Gottes zu schauen: die erste Stufe richtet sich auf die Wesenseigenschaften Gottes, die andere auf die Personeneigentümlichkeiten.

Die erste Weise der Erkenntnis richtet ihren Blick ganz besonders auf das „esse" selbst und sagt uns: „qui est" ist der erste

Name Gottes. Darum auch wurde dem Moses gesagt: „Ego sum qui sum". Bonaventura fährt weiter: „Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse in se adeo certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi in plena fuga non esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse, nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei, nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit in intellectum nisi per esse; esse autem non cadit per aliud, quia omne, quod intelligitur, aut intelligitur ut non-ens, aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est p u r u s a c t u s. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est e s s e d i v i n u m" (n° 3).

Diese Erörterung reiht sich unmittelbar an C. III n° 3 an.

Sobald der Verstand sich bewußt geworden ist, daß er die Wahrheit mit unfehlbarer Sicherheit erlangen kann, weil sie ihm durch eine besondere Einstrahlung „entis purissimi, actualissimi, completissimi et absoluti, quod est ens simpliciter et aeternum" geschenkt wird, so erkennt er auch zugleich mit Notwendigkeit und Klarheit: Gott ist das notwendige Sein. Das Nichtsein kann von ihm nicht gedacht werden. Bonaventura hört nicht auf, dieses einzuschärfen [59]. Man kann sich jetzt nicht mehr wundern über den Satz: Dieses esse, welches der a c t u s p u r u s ist „primo cadit in intellectu" [60]. Es ist nur die logische Konsequenz seiner Lehre, daß Gott als principium quo die Wahrheitssicherheit auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis schenkt. Selbstverständlich erscheint nun der Ausruf Bonaventuras in n. 4: „Wunderbare Blindheit des Verstandes, der nicht schaut, was er an erster Stelle sieht und ohne welches er nichts erkennen kann! Jedoch, wie das Auge, aufmerksam die verschiedenen Unterschiede der Farben betrachtend, das Licht, in dem es anderes sieht, nicht bemerkt, so bemerkt unser Geistesauge, das die einzelnen und die allgemeinen Dinge betrachtet, nicht, daß Er alle Gattungen übersteigt, obschon Er an erster Stelle dem Geiste erscheint (occurrat), und mittels Seiner alles andere in das Blickfeld unseres Geistes tritt. Darum erweist es sich als wahr, daß „wie das Auge der Fledermaus sich zu dem Lichte, so auch das

[59] Cfr. das Kapitel: „Die Gottesbeweise", am Ende.

[60] Wir kommen im nächsten Kapitel hierauf zurück.

Auge unseres Geistes sich zu den an sich offenbarsten Dingen der Natur verhält. Denn gewöhnt an die Dunkelheit der Dinge und der Phantasmen der sinnlichen Dinge, vermeint es nichts zu sehen, wenn es das Licht des höchsten Seins anschaut; wie auch dem Auge, wenn es das reine Licht sieht, scheint, als ob es nichts sähe." (n° 4). Dann fährt er fort: „Wenn du es vermagst, betrachte dann das reine Sein selber." Nachdem er dann die verschiedenen Eigenschaften dieses Seins aufgezählt hat, schließt er, alles kurz zusammenfassend: „Esse igitur, quod est esse purum, et esse simpliciter et esse absolutum, et esse primarium, aeternum, simplicissimum, actualissimum, perfectissimum et summe unum" (n° 5). „Dieses alles ist so sicher, daß, wer das Sein selbst begreift, das Gegenteil von allen diesen Eigenschaften nicht denken kann, und die eine Eigenschaft notwendig die andere nach sich zieht." Er schließt wieder, wenn Gott dieses alles einschließt „impossibile est ipsum cogitari non esse, nec esse nisi unum solum. Audi igitur, Israël, Deus tuus Deus unus est. — Si hoc vides in pura mentis simplicitate, aliqualiter perfunderis aeternae lucis illustratione" (n° 6).

Es gibt jedoch noch mehr, was uns zur Bewunderung hinreißt. „Nam ipsum esse est primum et novissimum, est aeternum et praesentissimum, est simplicissimum et maximum, est actualissimum et immutabilissimum, est perfectissimum et immensum, est summe unum et tamen omnimodum. — Si haec pura mente miraris, maiore luce perfunderis" (n° 7). Am Schluß dieses Kapitels faßt er das vorher Gesagte wieder zusammen und zieht neue Folgerungen, deren wichtigste er so ausführt: Quia simplicissimum et maximum ideo totum intra omnia et totum extra, ac per hoc, est sphaera intelligibilis, cuius centrum est ubique et circumferentia nusquam" (Alanus ab Insulis) — quia actualissimum et immutabilissimum ideo „stabile manens moveri dat universa" — „quia perfectissimum et immensum, ideo est intra omnia, non inclusum; extra omnia, non exclusum; supra omnia, non elatum, infra omnia, non prostratum . . . per simplicissimam unitatem, severissimam veritatem et sincerissimam bonitatem est in eo omnis virtuositas, omnis exemplaritas et omnis communicabilitas; ac per hoc ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia, et hoc, quia omnipotens, omnisciens et omnimode bonum, quod perfecte videre est esse beatum" (n° 8).

Wir brauchen nichts hinzuzufügen. Wer sich in die Lehre der quaestio IV de scientia Christi Bonaventuras hineingefunden hat, bemerkt jedesmal die vollkommene Übereinstimmung mit dem Itinerarium. Selbst die beiden Erörterungen von C. III, n. 3 und C. V, n. 3, das Kreuz aller Bonaventura-Erklärer[61], bieten keine

[61] Siehe nächstes Kapitel.

Schwierigkeiten mehr und sind nur die logischen, notwendigen Folgerungen seiner Einstrahlungstheorie. Sie sind somit eine starke Bestätigung der von uns vorgetragenen Lehre. Bonaventura hat die Lehre des Itinerariums nicht geändert oder stillschweigend widerrufen, wie Palhoriès meint. Die Herausgeber von Quaracchi haben recht, wenn sie erklären: „St. Bonaventura semper sibi constans ubique fere utitur eadem doctrina vel saltem iisdem principiis“ [62].

Im letzten Lebensjahre faßte er alles nochmals kurz zusammen in der zwölften collatio seines Hexaëmerons (n° 5): „Item, quia ipse doctor est, docet infallibiliter et certificat sic, quod impossibile est, aliter se habere. Secundum sententiam omnium doctorum Christus est doctor interius, nec scitur aliqua veritas nisi per eum, non loquendo, sicut nos, sed interius illustrando; et ideo necesse est, ut habeat clarissimas species apud se, neque tamen ab alio acceperit. Ipse enim intimus est omni animae et suis speciebus clarissimis refulget super species intellectus nostri tenebrosas; et sic illustrantur species illae obtenebratae, admixtae obscuritati phantasmatum, ut intellectus intelligat. Si enim scire est cognoscere rem aliter impossibile se habere, necessarium est, ut ille solus scire faciat, qui veritatem novit et habet in se veritatem.“

IV. Die Lehre Bonaventuras in ihrer zeitlichen Einrahmung.

Wir müssen schließlich unsere Auffassung der Lehre Bonaventuras in ihren geschichtlichen Rahmen einfügen, besonders auch, weil die Herausgeber von Quaracchi sich auf Matthäus von Aquasparta berufen. „Quae in his (q. d. de scientia Christi q. 4; sermo 4 Christus unus omnium Magister) et in Itinerario mentis in Deum et in sermonibus in Hexaëmeron sparsa sunt, ea Matthaeus ab Aquasparta, discipulus Seraphici Doctoris, collegit et fere verbotenus in suum usum convertit. Mira autem perspicuitate magistri sui sententiam in quaestione de hac re inscripta exposuit, eam testimoniis ex S. Augustino depromptis confirmavit, et a pluribus obiectionibus defendit, ut benevolus lector vix aliquid amplius desiderare possit ad perfecte sententiam Seraphici assequendam“ [63].

Matthäus von Aquasparta hat seine quaestio: „Utrum quidquid certitudinaliter cognoscitur cognitione intellectuali, cognoscatur in aeternis rationibus vel in lumine primae veritatis“ in dasselbe Schema gefaßt wie Bonaventura, sogar oft mit denselben Ausdrücken und

---

[62] 1. *Sent.* praefatio generalis p. XXXVI.

[63] *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam* usw. p. 6.

Texten, sodaß man meinen könnte, Bonaventura selbst zu lesen. Er trägt die Lehre seines Meisters Bonaventura mit solcher Klarheit vor, daß, wenn bei dem Lehrer noch ein Zweifel möglich wäre, bei dem Schüler jeder Zweifel ausgeschlossen ist.

Zuerst verwirft er, wie Bonaventura, in der q. d. de scientia Christi q. IV, die Lehre Platos und der Akademiker. An zweiter Stelle lehnt er, wie Bonaventura, in derselben quaestio die aristotelische Auffassung ab, nach der das Licht der ersten Prinzipien genügt. Er fügt jedoch hinzu: „Hanc positionem, licet non omnino, tamen quidam philosophantes — hier greift er den hl. Thomas persönlich an — sequuntur asserentes, quod lux illa est generalis causa certitudinis cognitionis nullo modo tamen eam attingi, nec aliquam eius influentiam specialem in naturali cognitione esse necessariam; sed sufficit lumen intellectus agentis cum speciebus et rerum similitudinibus a rebus acceptis et abstractis; alias evacuaretur operatio naturae, et intellectus noster non intelligeret nisi per accidens, et nostra cognitio non esset naturalis, sed supernaturalis. Quod autem dicit Augustinus, per illam lucem et in illa luce omnia videri, non est intelligendum, quod intellectus illam lucem aliquo modo attingat, neque quod lux illa aliquid specialiter influat, sed quod Deus aeternus lucem nobis intellectualem naturaliter indidit, in qua omnia cognoscibilia, quae subsunt rationi naturaliter cognoscimus et videmus." Das ist klar und die ausgesprochene Lehre des hl. Thomas. Die Antwort ist nicht weniger interessant: „Sed ista positio multum videtur deficere. Nam etsi adstruat viam scientiae, omnino destruit viam sapientiae." Aus Bonaventura wissen wir schon, was das heißt, und Matthäus erklärt sich selbst näher: „Videtur etiam multum derogare, rationi et naturae imaginis; creatura rationalis hoc ipso, quod est ad imaginem Dei, secundum suum supremum aeternis regulis inhaerescit, ut dicit Augustinus duodecimo de Trinitate. Videtur nihilominus evertere et subvertere omnia fundamenta beati Augustini, cuius auctoritates nullomodo possunt exponi. Quod videtur inconveniens, cum ipse sit doctor praecipuus et quem doctores catholici et maxime theologi debent sequi." Man erinnert sich noch, daß Bonaventura sagte: „et hoc valde absurdum est dicere de tanto Patre et doctore maxime authentico inter omnes expositores Sacrae Scripturae."

Weiter sagt er, wie auch Bonaventura: „Et ideo viam mediam puto sine praeiudicio esse tenendam, dicendo quod nostra cognitio causatur et ab inferiori et a supperiori, a rebus exterioribus et etiam rationibus idealibus."

Nachdem er dann die dreifache Wahrheit in den Dingen, in unserem Verstande und in Gott unterschieden hat, sagt er, das erschaffene Licht genüge nicht „quia defectivum est et opacitati

admixtum, nisi coniungatur et connectatur illi lumini aeterno, quod est perfecta et sufficiens ratio cognoscendi, et lllud attingat et quodam modo contingat intellectus secundum suum supremum".

Die Vernunft berührt also dieses Licht, oder diese aeternae rationes als den Grund ihrer Erkenntnis. „Non solam . . . nec totam . . . nec nudam . . . nec propriam sed quodam modo generalem. Et ideo cum his indiget rerum similitudines a rebus abstractis tamquam propriis, determinatis et distinctis cognoscendi rationibus." Alles wie bei Bonaventura!

Dann setzt er seine Lehre auseinander: „Attingit autem mens sive intellectus cognoscens lucem illam vel rationes ideales et cernit quodam modo eas, non ut obiectum quietans, terminans et in se ducens, sed ut obiectum movens et in aliud ducens [64]; non ut obiectum visionis, in quo defigatur ratiocinantis aspectus, sed ut obiectum motivum et rationem videndi; non plene sed ex parte; non in sua claritate, sed in quadam obscuritate, quia necdum est plene deiformis. Et ideo sic videmus per illam, quod illam non videmus; sic videmus, quod videre nos non perspicimus [65] nisi cum resolvimus, ascendendo gradatim a corporis sensibus, usquequo veniatur ad naturam mentis rationalis, et tandem transcendendo mentem ipsam perveniatur ad regulas incommutabiles, ut docet Augustinus etc.... Lumen ergo illud movendo nostrum intellectum, influit quoddam lumen menti nostrae, ita quod per lucem divinam videt obiective et quasi effective, sed per illud et in illo lumine videt formaliter; quod quidem lumen continuatur et conservatur in mentibus nostris ad praesentiam divinam. Nec alicui subtrahitur cognoscenti, immo omnibus bonis et malis indifferenter assistit secundum ordinationem et dispositionem immutabilem suae sapientiae, qua cooperatur in intellectuali operatione." Schwerlich hätte er die Lehre seines Meisters klarer auseinandersetzen können! Er bringt dann vier Argumente bei, und folgt Bonaventura Schritt auf Schritt.

---

[64] Die Ausdrucksweise von Aquasparta und Bonaventura ist hier verschieden. Bonaventura nennt sie „quietantes", Aquasparta „non quietantes". Bonaventura meint: sie sind quietantes, weil man sich der letzten ratio qua der sicheren Erkenntnis bewußt wird, Aquasparta sagt, daß wir sie kennen nicht als principium quod unserer Erkenntnis, sondern als principium quo und daß sie daher als solche nicht zu sich, sondern zu andern führen und also nicht quietantes sind.

[65] Hier findet man klar ausgesprochen, was Bonaventura lehrte: „mira igitur caecitas intellectus, qui non considerat illud quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere usw. *Itin. m. in D.* c. 5 n° 4 (B. 5. S. 309).

1. Ex parte naturae cognoscentis mentis. Der Verstand hat eine niedere und höhere portio, mit der er die rationes aeternae berührt. (Zweites Argument bei Bonaventura qu. d. de scientia Christi.) Dabei besteht in den Kreaturen die dreifache Ähnlichkeit mit Gott als vestigium, imago, similitudo. Bei den Geschöpfen, welche die imago in sich tragen, wirkt Gott mit als „obiectum motivum et ratio ut sunt operationes intellectuales, in quibus percipit veritatem incommutabilem. (Drittes Argument bei Bonaventura.)

2. Ex parte rei cognoscibilis. (Das erste Argument bei Bonaventura.) Matthäus fügt hier das Argument über die Erkenntnis der Begriffe, Urteile und Schlüsse aus dem dritten Kapitel des Itinerarium mentis in Deum hinzu, das er beinahe wörtlich nachschreibt.

3. Ex parte medii cognoscendi. Das medium für die sichere Erkenntnis muß unveränderlich und unfehlbar sein. Dieses Argument ist dem 2. Kapitel nº 9 des Itinerariums entnommen.

4. Ex parte iudicii. Der Verstand urteilt über alles. Jedes wahre Urteil muß jedoch sich vollziehen „secundum aliquam regulam et legem omnino indiiudicabilem". Dieses Gesetz liegt nicht unter (infra) der Seele, nicht in der Seele selbst: „ergo est supra ipsam" (cfr. Itinerarium C. III nº 4). Er schließt: Ich sage also, daß alles, was mit Sicherheit durch den Verstand erkannt wird, in den rationes aeternae und in dem Lichte der ersten Wahrheit erkannt wird, wie wir das erklärt haben ... „Ita quod ratio cognoscendi materialis est ab exterioribus, unde administrantur species rerum cognoscendarum, sed ratio formalis partim est ab intra, scilicet a lumine rationis, partim a superiori, sed completive et consummative a regulis et rationibus aeternis."

Folgerichtig beginnt Aquasparta in seinen Objectiones mit der Erklärung, daß der intellectus agens nicht für die sichere Erkenntnis genüge „non tamen sufficit ... quia cum hoc exigitur necessario ulterius et superius lumen" (ad 1) [66].

Darum genügt auch der gewöhnliche und allgemeine Einfluß Gottes nicht: „supposita communi et generali influentia ... nisi lux divina assistat" (ad 5). Er vergleicht daher das Licht des intellectus agens mit dem Lichte, das dem Auge von Natur innerlich eigen ist; es kann trotzdem nicht sehen ohne Sonnenlicht. So ist Gott für uns der intellectus agens, das Sonnenlicht, ohne dessen Mitwirkung wir nicht erkennen können (ad 9, 10, 11, 12, 20). Diese Mitwirkung ist also eine ganz spezielle „in omni opere naturae rationalis, ut rationalis est, cooperatur Deus quodam specialiori

[66] Cfr. I. Teil Kap. 3: Der intellectus agens und possibilis. S 66 ff.

modo et quadam specialiori influentia quam in operibus aliarum creaturarum" (ad 4). Selbstverständlich ist diese Einwirkung eine innere und aktuelle. Gott ist „internus in ratione moventis" (ad 16) und „intellectui assistit veritas illustrans" (ad 23).

Diese Einwirkung ist keine übernatürliche, sondern eine natürliche: „Nec propter hoc debet dici operatio supernaturalis vel miraculosa, quia cooperatur naturae naturaliter operanti secundum gradum et modum suae naturae" (ad 2). Man kann hier eine Unterscheidung machen: Faßt man als natürlich das, was aus den inneren Prinzipien der Dinge hervorgeht, so ist diese Einwirkung übernatürlich; faßt man aber als natürlich das der Natur nie Fehlende, mit ihr unzertrennlich Verbundene, dann muß diese Einwirkung als natürlich bezeichnet werden (ad 13). Dennoch kommt die Natur nicht zu kurz im Notwendigen: Erstens, „quia semper sibi illa lux assistit et semper praesto est". Zweitens ist dieses Bedürfnis Zeichen ihres hohen Adels: „Nec hoc derogat suae nobilitati, sed potius attestatur magnae dignitati" (ad 11), wie auch beim Sehen, das erhabener ist als die Akte der übrigen Sinne: hier ist jedoch das Licht notwendig, bei den anderen Sinnen nicht. So auch beim geistigen Erkennen. Der Verstand ist von Natur zu einem solch erhabenen Akte hingeordnet „ut lux divina sit sibi sicut obiectum movens et ratio operandi; et hoc est magnae nobilitatis, sicut nobilitas est in visu" (ad 20).

Wir brauchen nichts hinzuzufügen. Matthäus von Aquasparta hat die Gedanken seines Lehrers vollkommen in sich aufgenommen, ja, in dieser quaest. disp. viel klarer und schärfer wiedergegeben, als wir sie bei Bonaventura selbst finden.

Bei Alexander Hales finden wir eine Andeutung derselben Lehre; es gebe über unserem Verstande gewisse Wahrheiten, für die der intellectus agens nicht zuständig sei. Für diese Wahrheiten wird Gott als der intellectus agens separatus gefordert [67]. Endres sagt in dem schon früher zitierten Artikel über die psychologische Lehre Alexanders: „Was aber jene Erleuchtung anbelangt, von der er hier redet, so sah sie die von ihm begründete Schule der Franziskaner, in einer im Verhältnisse zu den übrigen Akten des Menschen mehr bestimmten und gesteigerten Mitwirkung Gottes zu seiner Erkenntnistätigkeit im allgemeinen, und insbesondere in den in mehr oder weniger engen Beziehung zum göttlichen Wesen selbst gebrachten höchsten Erkenntnisprinzipien, den ‚rationes aeternae' oder ‚rationes ideales', welche die Vertreter dieser Schulrichtung insgesamt in einer immer noch an die Platonischen Ideen

[67] Cfr.: *Zur Lehre der älteren Franziskanertheologen vom intellectus agens.* Festgabe Hertling, S. 176—77.

erinnernden Selbständigkeit und Erhabenheit über der menschlichen Natur sich dachten und deren Verhältnis zum menschlichen Geiste sie damit bezeichneten, daß sie sagten, sie seien seinem Blicke ‚gegenwärtig'. Diese Lehre, in neuer Zeit Exemplarismus genannt, weil sie Gott, die causa exemplaris aller Wahrheit, als höchsten und letzten Erkenntnisgrund betrachtet in dieser bestimmten Weise, liegt hier bei Alexander in ihrer einfachsten und elementarsten Form vor. Sie wurde ein mit Vorliebe behandeltes Thema der Ordensschule" [68].

Bei dem zweiten Lehrer Bonaventuras, Rupella, findet man dieselbe Lehre, nicht nur über den intellectus agens separatus, sondern auch was die Sicherheit der Erkenntnis betrifft [69]. Der Schüler Bonaventuras Joannes Pecham, verteidigt die Lehre seines Meisters energisch gegen die Thomisten. So u. a.: „Dicunt aliqui, quod verbum Augustini, quod dicit, omnia videri in luce aeterna intelligendum esse sic: id est in luce intellectus agentis, quae est expressa similitudo lucis aeternae. Contra: Augustinus probat . . . Concedo igitur quod lux increata aliquo modo attingitur in omni cognitione intellectuali; et est ratio per modum luminis ostendentis omnis certae cognitionis intellectualis. Sicut enim Deus secundum rationem potentiae causa est immediata omnis operationis naturalis cuiuscumque agentis, immediata inquam et mediata quantum ad essentiam actionis . . . ita secundum rationem lucis et sapientiae causa est omnis operationis intellectualis et omnis intelligentiae veritatis . . . influit praeterea cognitionis evidentiam et certitudinem" [70].

Sein heftiger Antithomismus zeigt sich am klarsten in dem bitteren Brief vom 1. Juni 1285 an den Bischof von Lincoln, in welchem er erzählt, wie er und die magistri von Paris mit Thomas von Aquin disputierten, u. a.: „Non igitur ipsum persequimur, sed

---

[68] S. 272—73. — Was Endres folgen läßt, daß die Lehre Roger Bacons über den intellectus agens jene der Franziskanerschule überhaupt wäre, ist nicht richtig. Cfr. I. Teil, 3. Kapitel: Die Meinung einiger katholischer Lehrer S. 66—72. Siehe für die Lehre Alexanders noch S. 277 und 280—81.

[69] Cfr. denselben l. c. S. 177 ff. Siehe auch besonders Manser, *Johann von Rupella. Ein Beitrag zu seiner Charakteristik mit besonderer Berücksichtigung seiner Erkenntnislehre.* Sonderabdruck aus Jahrb. für Phil. und spek. Theol. B. 26, Paderborn 1912, S. 22—23, 32—35, 36. Diese Abhandlung hat Widerspruch gefunden im Phil. Jahrb. von Gutberlet B. 27 H. 4, von P. Parthenius Minges S. 461—477; besonders, daß es sich hier um etwas Übernatürliches handle (S. 464 ff.). Es steht uns nicht zu, uns in diese Frage einzumischen. Es sei nur nochmals ausdrücklich betont, daß es sich für Bonaventura und Matth. von Aquasparta um etwas Natürliches handelt. So auch bei Pecham (Anecdota p. 180), Fr. Eustachius (ad 4 l. c. p. 186), Rogerius (p. 207).

[70] *De hum. cognit.* usw. p. 180—81; cfr. I. Teil Kap. 3 ad Note 133, S. 70

arrogantiam nonnullorum, qui elatiores quam capaciores, audaciores quam potenciores, garruliores quam litteraciores presumunt quod ignorant, et juvenes seducibiles alliciunt in hoc ipsum ... Preterea noverit ipse, quod philosophorum studia minime reprobamus, quatinus mysteriis theologicis famulantur; set profanas vocum novitates, que contra philosophicam veritatem sunt in sanctorum injuriam citra viginti annos in altitudines theologicas introducte, abjectis et vilipensis sanctorum assertionibus evidenter. Que sit ergo solidior et sanior doctrina, vel filiorum beati Francisci, sancte scilicet memoriae fratris Alexandri ac fratris Bonaventure et consimilium, qui in suis tractatibus ab omni calumnia alienis sanctis et philosophis innituntur: vel illa novella quasi tota contraria, que quicquid docet Augustinus de regulis eternis, de luce incommutabili... et consimilibus innumeris, destruit pro viribus et enervat, pugnas verborum inferens toti mundo. Videant antiqui in quibus est sapientia, videat et corrigat Deus celi" [71].

Der Schüler Bonaventuras, Fr. Eustachius, trägt wieder dieselbe Lehre vor. Er beginnt die quaestio disputata prima mit diesen Worten: „Dicendum, quod duplex est cognitio ipsius animae: quaedam est, quae competit ei secundum statum suae naturae, quaedam autem, quae competit ei per efficaciam et virtutem divinae influentiae. Et si loquamur de ista secunda, dico, quod ista est duplex; quia quaedam est generalis influentia, qua Deus, qui est summa lux, lucet et influit in omni cognitione, ut dicit Augustinus; quaedam autem est specialis, qua singulariter elevat mentes aliquas et illustrat ad cognitionem aliquorum divinorum et altissimorum, ad quae non elevat alias. Si loquamur de prima, dico, quod intellectus non attingit immediate ad ipsam divinam essentiam in sua puritate, ut videat, quid sit, hoc est eius quidditatem. Si autem loquamur de secunda, dico quod in aliquibus attingit immediate ad intuitum divinae essentiae immediatum, sicut generaliter in omnibus Beatis usw." [72].

In seiner quaestio disputata: „Utrum anima omnia quae cognoscit, cognoscat in luce aeterna, an sibi sufficiat lux naturalis et propria ad cetera cognoscendum" bleibt Fr. Roger Marston derselben Lehre getreu. Er bekämpft die Thomisten in ihrer anti-

---

[71] *Chartularium univ. Paris* I nº 523, p. 634—35. Von dem Disput mit Thomas sagte er noch: „Nos soli eidem adstitimus, ipsum prout salva veritate potuimus defensando." Bartholomäus von Capua zeugte jedoch in dem Prozeß der Heiligsprechung von Thomas: „Quantumcumque frater Joannes exasperaret eundem fratrem Thomam, ampulosis et tumidis verbis nunquam tamen ipse frater Thomas restrinxit verbum humilitatis, sed semper cum dulcedine et humilitate respondit." l. c. Note 3. Cfr. Mag. J. V. de Groot O. P., *Leven van den H. Thomas van Aquino*[2], Utrecht 1907, p. 310.

[72] Cfr. *De hum. cogn.* usw. p. 184; siehe auch ad 4 p. 186.

augustinianischen Lehre und sagt: „Patet igitur, quod dicentes, omnia videri in lumine aeterno, quia videntur a lumine ab ipso derivato, doctrinam Augustini pervertunt, truncatas eius auctoritates ad proprium sensum non sine sancti iniuria convertentes, antecedentibus et consequentibus praetermissis, in quibus sancti intentio plenius in hac materia elucescit“ [73]. Er schließt: Quoniam igitur non video, quomodo praedicta opinio possit salvare intentionem sancti Augustini, quam videntur praetendere verba et deductiones eius, firmiter teneo, unam esse lucem increatam, in qua omnia vera certitudinaliter visa conspicimus. Et hanc lucem credo quod Philosophus vocavit intellectum agentem. Sumendo namque intellectum agentem, prout dicitur ab actu illuminandi possibilem, non qualicumque illustratione, ut volunt omnes, sed pro eo quod sufficienter et complete illuminat possibilem, necesse est dicere, quod sit substantia separata per essentiam ab intellectu possibili, prout hoc sentiunt Alfarabius in libro de Intellectu et Intellecto, et Avicenna in multis locis, et alii expositores Philosophi quam plurimi“ [74]. Fr. Richardus a Mediavilla ist offenbar mehr dem Thomismus zugeneigt [75].

In seinem Meisterwerke über „Siger de Brabant“ (p. 56) hat Mandonnet als einen der Charakterzüge des Augustinianismus

---

[73] l. c. p. 205. Mandonnet, *Siger de Brabant,* p. 243 Note 2; Keicher, *Der intellectus agens bei Roger Bacon,* Festgabe Baeumker 1913, S. 306—308.

[74] *De hum. cogn.* usw. p. 207; cfr. p. 208 experti in philosophia usw. I. Teil Kap. 3 der intellectus agens und possibilis.

[75] *De hum. cogn.* usw. p. 221 und ff. Sieh für Matthäus von Aquasparta die Monographie von Grabmann S. 48—55. Für alle l. c. S. 55—72. — Ueberweg-Baumgartner 1915 S. 435—39. — Mandonnet, *Siger de Brabant* p. 48—54; 241 und ff. — E. Portalié, *Augustinisme,* Dictionnaire de theologie catholique I coll. 2501 ff. Sieh für dieselbe Lehre auch J. Ebner, *Die Erkenntnislehre Richards von St. Victor,* Münster 1917, S. 49—50. — M. Baumgartner, *Die Erkenntnislehre von Wilhelm von Auvergne,* Münster 1893, S. 17, 93—95. — J. Fischer, *Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury,* Münster 1911, S. 49. — R. Braun, *Die Erkenntnislehre Heinrichs von Gent,* Freiburg (Schweiz) 1916, S. 72. — L. Baur, *Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* Münster 1912, XXIII de verit., S. 137—38. — *Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln,* 1917, S. 203 ff. — E. Krebs, *Meister Dietrich (Theodoricus Teutonicus de Vriberg), sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft.* Münster 1906, S. 124—26, 220. Sieh für dieselbe Lehre bei Augustin: E. Portalié, *Augustin* (Saint) „Théories platoniciennes qu'Augustin a toujours approuveés et adaptées à ses explications dogmatiques“ Dict. de théol. cath. I coll. 2327—28; théorie Augustinienne de la connaissance intellectuelle, coll. 2334—37. Sieh für den Neoplatonismus (Plotinismus) bei Augustin Ferd. Sassen, *De theoria cognitionis Plotini cetero ejus systemati comparata.* Sittardi 1916; besonders pars 2 und 4, p. 118—196.

im XIII. Jahrhundert angegeben: „C'est dans les règles éternelles et la lumière immuable de la science divine, qu'elle trouve le fondement de la certitude de sa connaissance." Diese Aussage findet hier ihre Bestätigung. Der Schluß ist also berechtigt: Bonaventura folgte in seiner Lehre über die rationes aeternae der allgemeinen Lehre seiner Zeit[76], besonders der seiner Lehrer Alexander von Hales und Rupella. Seine Schüler Aquasparta, Pecham. Eustachius, Robert Marston verteidigten ihn energisch, nicht ohne heftige Proteste gegen die vom hl. Thomas vertretene Lehre.

Wir bewundern hier bei Thomas wieder die Demut, jedoch nicht weniger die selbstbewußte, unerschütterliche Sicherheit der klar geschauten Wahrheit. Sie gab ihm den Mut, gegen den Sturm, der sich von allen Seiten erhob, fest zu bleiben, heldenhaft mit der ganzen augustinianischen Schule zu brechen und seine eigene, genial aufgebaute Lehre aufzustellen. Das ideale Bestreben vieler, wir denken besonders an Zigliara, P. Jeiler (im Katholik von 1870 und 77) und die Herausgeber von Quaracchi[77], die zwei überragenden Lehrer des XIII. Jahrh. miteinander in Einklang zu bringen, verdient volles Verständnis. Es darf jedoch der geschichtliche Sachverhalt nicht verkannt werden. In der Geschichte sind nicht Wünsche, sondern Tatsachen und Texte entscheidend.

Drittes Kapitel.
Bonaventura und der Ontologismus.

I. Bonaventuras stetige Lehre.

Dem Leser muß aufgefallen sein, daß im vorhergehenden Kapitel auf die Stelle Bonaventuras gegen den pantheistischen Ontologismus — die Ansicht, welche er an erster Stelle ablehnte —, wie auch auf die ontologistisch lautenden Texte des Itinerariums kaum eingegangen wurde. Das hat einen doppelten Grund: Zunächst sollte dieses zweite Kapitel nicht noch verwickelter werden, und ausschließlich der vergleichenden Darstellung von Thomas und Bonaventura vorbehalten sein. Zweitens, das Verhältnis Bonaventuras zu den Ontologisten ist wichtig genug für eine eigene Behandlung. Bonaventura ist nämlich von den Ontologisten falsch

[76] L'impuissance de l'intelligence à atteindre la certitude de la connaissance intellectuelle etc. Dict. de théol. cath. I coll. 2509.

[77] „Diese musterhafte Ausgabe (von Quaracchi) ist auch deshalb wertvoll, weil die Scholien der Herausgeber viel wichtiges Material aus der sonstigen scholastischen Literatur zur Erläuterung beibringen. Leider haben die Herausgeber dabei m. E. der Versuchung nicht widerstanden, die Gedanken ihres Autors möglichst der Lehre des Thomas anzunähern." R. Seeberg, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*[3], dritter Band, S. 333, Note 2.

gedeutet und mißbraucht worden: mit seiner Autorität sollte er ihren Irrtum decken.

Mehrere katholische Gelehrte haben seine Lehre nicht richtig verstanden und ihm gewisse ontologistische Ansätze nicht absprechen wollen. Von andern ist er, wie schon im Vorwort hervorgehoben, energisch verteidigt worden: unseres Erachtens doch nicht immer auf ganz richtige und durchschlagende Weise, besonders was die bekannten Stellen des Itinerariums betrifft, da man diese in thomistischem Sinne deutete.

Wir werden den Versuch machen, Bonaventura auf Grund seiner Erkenntnislehre von jedem Ontologismus frei zu sprechen und die schwierigen Texte des Itinerariums aufzuhellen.

Man kann die Lehre der Ontologisten in zwei Hauptsätzen zusammenfassen[1]: 1. Der Menschengeist besitzt auch in diesem Leben eine unmittelbare Intuition des göttlichen Wesens; 2. Diese Gottschauung ist Quelle und Prinzip aller übrigen Vernunfterkenntnisse, sodaß es ohne Gotteserkenntnis und vor ihr kein intellektuelles Erkennen gibt. Wenn dem so ist, ist es beinahe überflüssig, sich noch die Frage zu stellen, ob Bonaventura Ontologist gewesen sei. Daß es ohne Gottschauung und vor ihr keine intellektuelle Erkenntnis gebe, ist gerade das Gegenteil von Bonaventuras Lehre, wie im ersten Teile dargetan wurde. Wenn z. B. Ubaghs sagt, daß man zuweilen meinen könne, Bonaventura gehöre zu den „Intermediaristen", so steht doch — wie geschickt er auch seine Broschüre: „De mente Sancti Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur" (Löwen 1858) zusammengestellt hat —, folgendes fest[1]: Unser Geist ist bei der Geburt wie ein unbeschriebenes Blatt. Der Verstand wird von außen her durch die Sinne und die quiditative Abstraktion in Akt versetzt. Das gilt für das Gebiet der niederen Vernunft[2]. Der Betätigung der höheren Vernunft geht die Abstraktion genetisch voraus und diese Betätigung findet, wie Bonaventura ausdrücklich sagt, „in aliquo effectu creato" statt[3]. Wir können, nach der klar ausgesprochenen Lehre Bonaventuras, Gott im Leben auf Erden nicht unmittelbar in seinem Wesen schauen. Damit fällt der zweite Hauptsatz der Ontologisten. Im Anfange des vorhergehenden Kapitels haben wir schon darauf hingewiesen.

---

[1] Cfr. Zigliara, *Della Luce Intellettuale e dell' Ontologismo*, Roma 1874. — Lepidi, *Examen Philosophico-Theologicum De Ontologismo*, Lovanni 1874. [2] Cfr. ersten Teil, viertes Kapitel, S. 104 ff.

[3] Cfr. zweiten Teil, 2. Kapitel; S. 83—85, 104—113, 114—116, 121—152; besonders 143 ff., 196 ff.

1. Er erwähnt diese Meinung im Anfange seiner conclusio an erster Stelle und verwirft sie ohne weiteres. Wir zitieren hier nochmals den entscheidenden Text: „Uno modo ut intelligatur, quod ad certitudinalem cognitionem concurrit lucis aeternae evidentia tamquam ratio cognoscendi tota et sola. — Et haec intelligentia est minus recta, pro eo quod secundum hoc nulla esset rerum cognitio nisi in verbo; et tunc non differret cognitio viae a cognitione patriae, nec cognitio in Verbo a cognitione in proprio genere, nec cognitio scientiae a cognitione sapientiae, nec cognitio naturae a cognitione gratiae, nec cognitio rationis a cognitione revelationis; quae omnia cum sint falsa, nullo modo est ista via tenenda“ (B. 5. S. 23 a) [4].

2. Er lehrt, daß die Engel durch ihre natürliche Erkenntnis Gott in seiner Wesenheit nicht erkennen konnten und gibt als Grund für diese Meinung: „Sane dici potest, quod divina lux propter sui eminentiam est inaccessibilis viribus omnis naturae creatae“ [5].

3. Er lehrt folgerichtig, weder der gefallene Mensch noch Adam im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit seien fähig, Gott in seiner Wesenheit zu schauen. Er fügt hinzu: Scheinen Autoritäten dieses gesagt zu haben, so muß man sie dahin erklären, daß Gott „in aliquo effectu inferiori“ erkannt wird [6].

4. Der Stand der ursprünglichen Gerechtigkeit, sagt Bonaventura, hält die Mitte zwischen dem Stande der Glorie und des Sündenfalles. Wie das Paradies mehr der Erde als dem Himmel ähnlich war, so waren die Erkenntnisse im Stande der ursprünglichen Gerechtigkeit mehr der Erkenntnis des gegenwärtigen als des zukünftigen Lebens ähnlich: „Unde in solo statu gloriae vide-

---

[4] Thomas sagt u. a. in *Boët. de Trinit.*, q. I, a. 3: Quidam dixerunt quod primum quod a mente humana cognoscitur, etiam in hac vita, est Deus, qui est veritas prima, et per hunc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc est aperte falsum; quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo: unde sequeretur hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia quae dicuntur de ipsa sint unum, nullus erraret circa ea quae dicuntur de Deo; quod experimento patet esse falsum.

[5] 2 *S.* d. 3, p. 2, a. 2, q. 2 (B. 2, S. 123 a). Siehe auch: 3 *S.* d. 14, a. 1, q. 3 (B. 3. S. 302); 1 *S.* d. 3, p. 1, q. 1, ad 5 (B. 1. S. 70).

[6] 2 *S.* d. 23, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 544 b). Cfr. Thomas *S.* I, q. 94, a. 1. — So sagt auch Alexander Hales: „Tenendum est ergo, quod cognitio in statu innocentiae media est inter cognitionem status gloriae et status miseriae; sicut et locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriae et patriam coelestem. Et quemadmodum paradisus terrestris plus se tenet cum terra quam cum coelo, sic Adae cognitio sive status innocentiae plus se tenet seu conformis est (cum) cognitione status praesentis quam futuri. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate in sua substantia.“ *Summa tot. theol.* p. 2, q. 98, m. 2, a. 1 (ed. Anton Koburger 1481). Augustinus hielt diese letzte nicht für unmöglich. *De Gen. ad litt.* L. 2, c. 33. Migne P. L. t. 34, coll. 447, obschon er es faktisch nicht für wahr gehalten hat. *De Gen. ad litt.* L. 8, c. 18; *De Trinit.* L. 2, c. 10. Migne P. L. t. 42, coll. 855—58.

bitur Deus immediate et in sua substantia ita quod nulla ibi erit obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae videbitur Deus mediante speculo“ [7].

5. Im ersten Buche des Sentenzenkommentars stellt Bonaventura bei der dritten distinctio: De cognoscibilitate Dei“ in der ersten quaestio die Frage, ob Gott durch die Geschöpfe erkannt werden kann und antwortet: „quantum est de se, esset summe cognoscibilis etiam nobis, nisi esset aliquis defectus a parte virtutis cognoscentis, qui quidem non tollitur perfecte nisi per deiformitatem gloriae“ [8].

In quaestio 2 frägt er, ob Gott mittels der Geschöpfe erkannt werden kann und antwortet: Weil die Ursache aus der Wirkung widerstrahlt (relucet) und die Weisheit des Künstlers sich in seiner Arbeit offenbart, so wird Gott, der der Künstler und die Ursache der Geschöpfe ist, durch diese erkannt [9].

In quaestio 3 frägt er, ob Gott in jedem Stande mittels der Geschöpfe erkannt wird und antwortet: Man kann unterscheiden, ob Gott in creaturis oder per creaturas erkannt wird. In creaturis besagt, daß man seine Gegenwart und seinen Einfluß (influentiam) auf die Geschöpfe erkenne. Dieses kann der viator semiplene, der comprehensor perfecte. — Per creaturas will sagen, daß man sich aus der Erkenntnis der Geschöpfe zu Gott emporhebt als „per scalam mediam“ und dies ist wieder das den Geschöpfen Eigentümliche [10].

6. Wo Bonaventura sich frägt, ob die Seele Christi und die Seligen die Wesenheit Gottes schauen, antwortet er: Gewiß nicht durch ihre natürlichen Kräfte, sondern nur insofern „anima elevatur et efficitur Deiformis. Et ipsa deiformitas est dispositio reddens oculum animae aptum ad videndum Deum“. Darum sagt er: „Quod anima videat Deum in se, hoc non est, quia anima possit supra Deum, sed magis quod Deus possit supra ipsam, ideo ut anima per divinam potentiam et influentiam elevetur supra ipsam.“ Er

---

[7] „Et ideo est quartus modus dicendi ad hoc, quod revera cognitio status innocentiae media est inter cognitionem status gloriae et status miseriae, sicut etiam locus paradisi medius est inter hanc vallem miseriae et patriam coelestem, et quemadmodum paradisus terrestris plus se tenet cum terra quam cum coelo, sic ista cognitio sive status innocentiae plus conformis est cognitioni status praesentis quam futuri. Unde in solo statu gloriae videbitur Deus immediate et in sua substantia, ita quod nulla ibi erit obscuritas. In statu vero innocentiae et naturae lapsae, videbitur Deus mediante speculo.“ 2 S. d. 23, a. 2, q. 3 (B. 2. S. 544—45).

[8] 1 S. d. 3, q. 1 (B. 1. S. 69 a). Siehe besonders das Scholion, worin die Herausgeber von Quaracchi Bonaventura gegen die Ontologisten verteidigen; auch B. 5. S. 315, Scholion nº 8.

[9] l. c. q. 2 (S. 72 a).

[10] l. c. q. 3 (S. 74 b).

fügt hinzu: „Haec autem, quae dicta sunt de anima Christi, generaliter valent ad quaestionem de Visione Dei“ [11].

In der quaestio selbst bemerkt er: Die Lehre der Kirchenväter, Gott könne nicht in seiner Wesenheit geschaut werden, lasse sich auf mehrfache Weise erklären: „Primo modo sic: non potest videri, scilicet viribus nostris, potest tamen videri munere Dei . . . secundo sic: non potest videri substantia, scilicet in via“ [12].

Interessant ist auch die Art und Weise, wie er einen Irrtum widerlegt. Einige lehrten, Gott könne in seiner Wesenheit oder Natur überhaupt nicht erkannt werden, sondern in deren Klarheit; der Glanz dieses unermeßlichen Lichtes sei so hell, daß es keinem geschaffenen Auge gegeben sei, diese Substanz zu schauen. Er antwortet: Dieser Irrtum ist nicht sehr vernünftig, weil er einen schlechten Begriff vom ewigen Lichte hat, in dem die Wesenheit des Lichtes und sein Akt nicht unterschieden sind. Er zitiert dann einen Text von Gregor d. Gr.: „Non est aliud claritas aliud natura, sed ipsa natura est claritas“ [13]. Darum sagt Bonaventura folgerichtig: „Si cognoscitur (Deus immediate) jam non secundum partem et partem, sed totus cognoscitur“ [14], und noch: „dicendum quod verum est, totum; id est non secundum partem et partem“ [15].

In q. VI de scientia Christi: „Utrum anima Christi comprehendat ipsam sapientiam increatam“, hören wir wieder dieselbe Antwort: „Verum est, quod ipsius animae rationalis et affectus et intellectus feruntur in infinitum bonum et verum et ut infinitum; sed ferri in illud hoc potest esse sex modis, scilicet credendo, arguendo, admirando, contuendo, excedendo et comprehendendo. Primus modus est imperfectionis et viae, ultimus modus est summae perfectionis et proprius est Trinitatis aeternae et infinitae; secundus et tertius modus pertinet ad progressum viae; quartus et quintus ad consummationem patriae. In via enim possumus divinam immensitatem contemplari ratiocinando et admirando; in patria vero contuendo, quando erimus deiformes effecti, et excedendo, quando erimus omnino inebriati“ [16].

Gegen eine wiederholt und ex professo so klar ausgesprochene Lehre kann kein ernster Einwand gemacht werden; darum kann Bonaventura nicht von den Ontologisten in Anspruch genommen werden. Finden sich bei Bonaventura Texte, die Schwierigkeiten — und große Schwierigkeiten — bereiten, so muß man ernsthaft nach einer Lösung suchen; denn man kann bei einem so ernsten Lehrer wie Bonaventura nicht annehmen, daß er einer von ihm

---

[11] 3 S. d. 14, a. 1, q. 3, ad 6 (B. 3. S. 305); siehe die ganze quaestio.
[12] l. c. q. (S. 304 b).
[13] l. c. q. (S. 304 a).
[14] l. c. q. 2 (S. 300 b).
[15] l. c. ad 4 (S. 301).
[16] B. 5, S. 35 a b.

so klar und wiederholt ex professo ausgesprochenen Lehre widerspricht. In der Lehre Bonaventuras ist es einfach ausgeschlossen und schlechthin unmöglich, daß Gott in seiner Wesenheit Objekt unserer natürlichen Erkenntnis sei, und zwar schlechthin, d. h. auch nicht zum Teile oder auf dunkle Weise. Bonaventura verwirft dieses alles ausdrücklich in terminis, wie soeben dargetan wurde. Wenn er für die subjektiv absolute Wahrheit und Sicherheit einen unmittelbaren Kontakt mit den rationes aeternae feststellt, so erklärt er doch folgerichtig zu seiner ganzen Lehre in den Collationes zum Hexaëmeron: „Haec enim radicantur in luce aeterna et ducunt in eam, sed non propter hoc ipsa videtur“ [17], und in der q. d. de scientia Christi: „Non sequitur, quod ipsa sit nobis nota secundum se“ [18].

Desbuts hat recht, wenn er sagt: „S. Bonaventure, on ne saurait trop le répetér, n'est pas ontologiste“ [19].

In seinem Werke: Die Philosophie des hl. Augustinus [20] schreibt J. Storz von Augustin: „Es ist auch ohne Zweifel zuzugeben, daß seine dem Plato und dem Neuplatonismus entnommene Lehre und Ausdrucksweise, besonders in seinen frühesten Schriften, manches enthält, woraus ein Wilhelm von Paris und Malebranche die ontologistische Lehre ableiten konnten, daß wir alles Intelligibile unmittelbar in Gott schauen.“

Diese Bemerkung hat auch Berechtigung für Bonaventura, jedoch mehr für seine späteren mystischen Werke. Zwei Texte aus dem Itinerarium mentis in Deum kommen hier besonders in Betracht. Es sind dies c. 3, n. 3 (Bd. 5, S. 304) und c. 5, n. 3—5 (S. 308—309).

Es sei aus diesen ausführlichen Texten nur eine Stelle im Wortlaut angeführt, welche am meisten Anlaß zu ontologistischer Deutung gegeben hat: „Volens igitur contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem primo defigat aspectum in ipsum esse et videat, ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse, quia ipsum esse purissimum non occurrit nisi plena fuga non-esse, sicut et nihil in plena fuga esse. Sicut igitur omnino nihil nihil habet de esse nec de eius conditionibus; sic econtra ipsum esse nihil habet de non-esse, nec actu nec potentia, nec secundum veritatem rei nec secundum aestimationem nostram. Cum autem non esse privatio sit essendi, non cadit

---

[17] Coll. 2, nº 10. [18] q. 4, ad 16 (B. 5, S. 25).

[19] B. Desbuts, *De S. Bonaventure a Duns Scot.*, Ann. de Phil. chrét., p. 140. — Sieh auch besonders die entscheidenden Artikel von * * * O. F. M. (P. Jeiler) im Katholik von 1870, *De humanae cognitionis ratione Anecdota*, p. 7—9, 29—31.

[20] Sieh auch Portalié, *Dictionnaire de théologie* I, Augustin, coll. 2510.

in intellectum nisi per esse, esse autem non cadit per aliud, quia omne quod intelligitur aut intelligitur ut non ens aut ut ens in potentia, aut ut ens in actu. Si igitur non ens non potest intelligi nisi per ens, et ens in potentia non nisi per ens in actu; et esse nominat ipsum purum actum entis: esse igitur est, quod primo cadit in intellectum, et illud esse est, quod est p u r u s a c t u s. Sed hoc non est esse particulare, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia, nec esse analogum, quia minime habet de actu, eo quod minime est. Restat igitur, quod illud esse est e s s e d i v i n u m. C. 5, n. 3.

Diese Texte finden volle und einfache Erklärung in der Einstrahlungslehre Bonaventuras, wie wir sie im vorhergehenden Kapitel entwickelt haben. Wir fassen diese Lehre hier für unsere Zwecke nochmals kurz zusammen. Die entscheidende Frage ist: Welches ist die unmittelbare Ursache unserer Wahrheitssicherheit? Die Augustinianer stellten das platonisch-augustinische Axiom voran: die Geschöpfe können uns die absolute Sicherheit nicht geben. Wir haben gesehen, wie Bonaventura es — hauptsächlich aus Augustin — wiederholt und beweist. Im Itinerarium finden wir dasselbe. Dann muß der Schluß jeden Argumentes sein: Wenn die absolute Sicherheit ihren unmittelbaren Grund nicht finden kann in den Geschöpfen, so muß sie ausschließlich herstammen aus der unmittelbaren Einstrahlung Gottes. Das ist tatsächlich der Refrain jeden Argumentes. Man lese die fundamenta der quaestio disputata nach, welche wir kurz im vorhergehenden Artikel formulierten. Nur wenige erforschen diesen Sicherheitsgrund. Das gewöhnliche Volk denkt nicht darüber nach, die Gelehrten stützen sich auf die Sicherheit der prima principia. Die Weisen erkennen jedoch, daß auch diese nicht genügen, weil sie selbst geschaffen sind. In der „plena resolutio" kommt der Weise zum klaren Bewußtsein, daß seine absolute Wahrheitssicherheit ihren unmittelbaren Grund in der besonderen unmittelbaren Einstrahlung von Gott selbst hat. Darum schließt Bonaventura in c. III n° 7 des Itinerariums: „Omnes autem hae scientiae habent regulas certas et infallibiles tamquam lumina et radios descendentes a lege aeterna in mentem nostram. Et ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, n i s i s i t c a e c a, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam. H u j u s a u t e m l u c i s i r r a d i a t i o s a p i e n t e s s u s p e n d i t i n a d m i r a t i o n e m", wie wir es bei Bonaventura in seinem Itinerarium erfahren [21]. Der Weise muß staunen über die Blindheit der Men-

[21] Man lese nochmals die Erörterungen über das Itinerarium im vorhergehenden Kapitel, besonders c. III S. 228—30, und c. V S. 231—33.

sehen, welche nicht das bemerken, was sie an erster Stelle sehen, ohne das sie nichts erkennen können. Gott selbst ist ja die einzige Ursache unserer Sicherheit auf dem ganzen Gebiete der Erkenntnis. Der Weise ist sich dessen bewußt geworden. Er sieht Gott an erster Stelle; er sieht, wie wir durch seine Einstrahlung alles als sicher erkennen. Darum muß er schließen: „Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est purus actus ... Restat igitur, quod illud esse, est esse divinum." C. V. n. 3.

Bonaventura war so wenig Ontologist als Thomist, d. h. der mittelbare Einfluß mittels der geschaffenen prima principia (Thomas) war ihm nicht genügend, sogar „absurdum" [22]. Daß die Wesenheit Gottes oder die rationes aeternae das natürliche objectum quod unserer irdischen Erkenntnis seien (Ontologismus), ist bei ihm ebenso ausgeschlossen. Die unmittelbare besondere Einstrahlung Gottes oder der rationes aeternae als medium quo, durch das wir die absolute Wahrheitssicherheit erlangen, ist seine Lehre. Diese, nämlich der Illuminationismus, ist die von Bonaventura selbst angegebene Mittelstellung zwischen den beiden Extremen, Ontologismus und Thomismus (cfr. B. V. S. 23 b).

II. Schwierigkeiten und Lösung derselben.

Es braucht nicht gesagt zu werden, wie die aus dem Itinerarium angeführten Texte von den Ontologisten ausgebeutet worden sind. Nur einige Zeugen seien angeführt: In seinem „Défense de l'Ontologisme" schreibt Fabre (p. 21): „Saint Bonaventure vogue à pleines voiles dans l'Ontologisme ... Voici quelques extraits de l'Itinéraire de l'Ame à Dieu, que l'on ne saurait trop méditer." An erster Stelle zitiert er dann den Text von c. V, sodann nº 3 von c. III. In seinem „De mente S. Bonaventurae circa modum quo Deus ab homine cognoscitur" behandelt Ubaghs in einem Appendix (p. 55—80) das Itinerarium, und sagt u. a. in seinen notanda et colligenda (p. 70—73): „Ipse Deus animae conjunctus est, mentis nostrae lux vera incommutabiliter radians, in qua nulla re interposita veritates invariabiles contemplando cernimus; quin immo contemplatio ipsa ad nostram Dei notionem formandam non aliter concurrit, quam quatenus per illam ... mens ad radios lucis directissime et intensissime se convertit" (Itin. prol., pag. 71). „Apertissimis verbis docet: esse divinum primo cadere in intellectu, illud prius videri et sine ipso nihil cognosci, item primo occurrere menti et per ipsum alia, etiamsi mens illud non semper advertat" (p. 73). Cfr. I Teil S. 71—72.

Diese Texte haben auch auf andere Autoren Eindruck gemacht. So schreibt Georg Grunwald: „Daß diese letzten Sätze

[22] *Q. d. de scientia Christi*, q. IV corp. (B. 5. S. 23 a).

ontologisch klingen, wird wohl kaum bestritten. Daß sie eine andere als ontologische Deutung kaum zulassen, ist unsere Auffassung. Nicht als ob wir bei Bonaventura einen vollkommen ausgebildeten Ontologismus finden wollten, etwa wie bei Malebranche oder Gioberti, aber Neigung oder Ansätze dazu wird man ihm kaum ableugnen dürfen“ [23].

Es genügt jedoch nicht die bloße Feststellung, Bonaventura lehrt „esse divinum primo cadere in intellectu“. Es ist vielmehr die Frage zu beantworten, was will Bonaventura damit sagen? Wenn mit dem esse divinum das obiectum quod unserer Erkenntnis gemeint ist, so war Bonaventura offenbar Ontologist; das hat er jedoch immer entschieden verneint. Gott ist nicht das obiectum quod, sondern das medium quo für die Wahrheitssicherheit der menschlichen Erkenntnis, und so ist es klar, daß die Lehre Bonaventuras in keiner Beziehung zum Ontologismus steht.

In seiner Histoire de la philosophie (II p. 311) sagt Kardinal Gonzalez: „Malgré tout il faut reconnaître dans le docteur séraphique des tendances évidemment ontologiques, principalement dans l'Itinerarium mentis in Deum, où il affirme, entr'autres choses, que l'être est la première conception de l'entendement humain et que l'objet réel de cette idée, c'est l'être acte pur, l'être divin: Esse igitur quod primo cadit“ usw. Kardinal Gonzalez hat sich durch den offenbar ontologistischen Klang, welchen niemand diesem Satz absprechen kann, irreführen lassen, und gemeint, daß Bonaventura hier über das göttliche Sein als Idee — nicht als Mittel für die Sicherheit — rede. So hätte er recht, nicht nur von „tendances ontologiques“ zu sprechen, sondern von einem ausgesprochenen Ontologismus. Die Ehrfurcht vor dem großen Kirchenlehrer hat ihn offenbar davon zurückgehalten.

Palhoriès versucht eine andere Lösung: Bonaventura habe die Lehre des Itinerariums in seiner quaestio disputata de scientia Christi stillschweigend widerrufen; denn da wende er diese Ausdrücke nicht mehr an. Zwei Dinge gesteht er zu: Die Lehre des Itinerariums sei sehr verschieden von der des hl. Thomas, und zweitens, Bonaventura spreche hier vom subsistenten esse, von Gott. Er schließt: „Tel n'est pas l'avis des Commentateurs de Quaracchi. Mais ils ont paru ici peut-être un peu trop occupés à défendre une thèse“ [24]. Wir haben mehrmals darauf hingewiesen, wie vollkommen die Lehre des Itinerariums und der quaestio IV de scientia Christi übereinstimmen. Die Lehre des Itinerariums ist der notwendige Schluß aus den Prämissen der quaestio disputata. Wenn

---

[23] *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter*, S. 130; siehe auch Note 2.
[24] *Saint Bonaventure* p. 57 Note.

die rationes aeternae oder, was dasselbe ist, das esse divinum im menschlichen Geist die Wahrheitssicherheit — als medium quo — einstrahlen, so ist der Schluß gegeben: „Esse igitur est quod primo cadit in intellectu, et illud esse est quod est purus actus" oder „esse divinum".

Besondere Aufmerksamkeit verdient die Lösung des hervorragenden Bonaventurakenners P. Ignatius Jeiler: Bonaventura habe dieselbe Lehre vorgetragen wie Thomas von Aquin. So sagt er im Katholik von 1870, S. 684 von c. V nº 3 des Itinerariums: „Der Ausgang der Argumentation ist von dem scholastischen Satze: esse est quod primo cadit in intellectum. Auf dem Standpunkte der direkten Erkenntnis der ratio ist dieses esse nur das abstrakte Sein (esse analogum, quod minime habet de actu). So blind ist das natürliche Auge des Menschen, daß es zunächst nichts mehr sieht als dies Minimum des Seins. Wenn aber die intelligentia über sich schaut et aspectum defigat in ipsum esse, dann erschwingt sie sich zum entgegengesetzten Pol des abstrakten Seins und staunend über die Blindheit der auf niedrigerem Gebiete sich bewegenden ratio erkennt sie, daß das primum esse nicht das abstrakte Sein ist, sondern das esse, quod nihil habet de non esse, das esse actu, das esse divinum, die Voraussetzung alles Seins und die Sonne alles Lichtes und aller Wahrheit. Dann ist diesem kontemplativen Blick das göttliche Sein das erste; und von diesem Standpunkte rückwärts schauend erscheinen alle Geschöpfe als non entia, die nur im ens erkannt werden."

Im Katholik von 1877 (I, S. 351—53) handelt er über dasselbe c. V und sagt u. a.: „Er geht in dem cap. V aus nicht von dem abstrakten Sein, sondern von dem Namen Gottes als ens, also dem ens purissimum, welches die erleuchtete Seele schauen solle. Ausdrücklich wird dieses auch in den ersten drei Sätzen ausgesprochen. Was will er nun zunächst nachweisen? Nichts anderes als daß dieses ens purissimum prius cadit in intellectum." Er sagt nicht, daß es als solches auch wirklich simpliciter gleich erkannt werde, nein er behauptet geradezu, daß das schwache Auge des Menschen dieses ihm so nahe getretene reine Sein nicht erkennt."

Dieselbe Auffassung bekundet P. Jeiler auch in seinem Scholion zum Itinerarium in der Bonaventuraausgabe [25].

---

[25] Ipsa verba auctoris in cap. 5 satis manifestant, quod bene distinguat ab esse divino, quod est actus purus, illa duo alia. Dicit enim: „Sed hoc non est esse particulare extra nos realiter existens, quod est esse arctatum, quia permixtum est cum potentia; nec esse analogum, in intellectu intra nos, quia minime habet de actu, eo quod minime est." De esse analogo sive communissimo, quod est quasi infimum inter omnia, quibus competit esse, auctor hic non loquitur, nisi quatenus occasionem dat contemplandi ipsum esse (supra

Kardinal Zigliara hat die gleiche Lösung dieser Schwierigkeiten gegeben [26].

---

nos). Unde monet: „Volens contemplari Dei invisibilia quoad essentiae unitatem defigat aspectum in ipsum esse et videat" etc. (nº 3). Item: „Vide igitur ipsum purissimum esse, si potes, et occurrit tibi" etc. (nº 5). Haec verba de „ipso esse" manifeste non intelliguntur de primo illo actu intellectus apprehendentis, qui naturaliter et necessario exercetur, et cuius obiectum est tenuissimum illud esse, quod non est primum et purum esse, sed potius eiusdem loginqua umbra. Intellectus autem reflectens et resolvens, et praecipue oculus contemplativus facile advertere potest, ipsum esse per se, quod est primum a parte rei essendi et cognoscendi principium, esse aliquid supra nos et ante nos, in quo omne esse creatum et etiam illud communissimum primi universalis esse radicatur, et in quod omnia ducunt intellectum revolventem. Hoc sensu etiam S. Thomas (S. I, q. 3, a. 5, sed contra) proclamat: „Nihil prius est Deo, nec secundum rem nec secundum intellectum." Quod manifeste dictum est non ex parte intellectus humani, qui in caecitate sua prius umbram veritatis quam ipsam veritatem in se apprehendit, sed ex parte rei vel intellectus superioris, qui bene vidit, ipsum esse praecedere umbram ipsius. — Hoc sensu accipienda sunt illa verba, quae multis fuerunt lapis offensionis: „Esse igitur est, quod primo cadit in intellectu: et illud esse est, quod est purus actus" (nº 3). Sensus igitur genuinus hic est: ipsum esse non est in rebus particularibus nisi per participationem et modo arctato et imperfecto, nec ab intellectu humano primo suo actu apprehenditur in sua puritate et distinctione, sed tantum imperfectissime in illa communissimi esse umbra; idem tamen ab oculo contemplativo cognoscitur distincte ut illud esse, quo revera nihil prius est, nec secundum rem nec secundum intellectum. Quia autem intellectus apprehendens propter suam caecitatem illud esse purissimum „non videt", „nec advertit", immo „videtur sibi nihil videre" (ut inculcatur, ibid. nº 4); S. Doctor miro acumine secundum intellectum reflectentem et resolventem ex ipso conceptu τοῦ esse per se evolvit praecipua attributa divina. *Scholion* nº 9, „quarto" S. 316.

[26] *Della luce intellettuale e dell' Ontologismo.* V. I, l. 2, c. 18, n. 301—304, p. 424—29. Welche Schwierigkeiten diese Texte dem eminenten Gelehrten bereitet haben, bekennt er offen: „Confesso schiettammente che nella conseguenza di questo ragionamento di san Bonaventura, identico nella sostanza e nel procedimento logico a quello del Capo terzo, vi sono tali espressioni che a prima giunta non sembrano ammettere altra significazione dall' ontologistica in fuori: aggiungo anzi che, prese letteralmente, sono al tutto per l' Ontologismo. Amo far con franchezza questa confessione, perchè metto la verità sopra tutto. Solamente chieggo facoltà di annalizzare il suddetto ragionamento con pari franchezza per vedere se l' andamento logico del' ragionamento del Serafico porti a doversi prendere in tutto il suo rigoroso significato la conclusione: Esse quod primo cadit in intellectu . . ., quod prius videt intellectus . . ., est esse divinum: che è conclusione ontologistica." nº 301, p. 424—25. Dann fährt er fort: 1. Es hat seinen Nutzen, hier die Bemerkung zu wiederholen, die bei der ersten Hälfte des dritten Kapitels gemacht wurde; angenommen, daß das göttliche Sein das erste Objekt unseres Verstandes ist, so folgt noch nicht, daß dieses göttliche Sein, nach Bonaventura, unmittelbar und ohne Vermittlung der Phantasie gesehen wird, was notwendig wäre, um Bonaventura unter die Ontologisten — auch die mehr modernen — zu rechnen. 2. Er ist der Überzeugung, daß Bonaventura in den mystico-theologischen Meditationen viel widerrufen und verworfen hat, was

So geistreich diese Lösung auch sein mag, und so hoch wir auch diese Autoren schätzen, so ist es uns doch unmöglich, ihnen zuzustimmen. Diese Auffassung wird den Texten des hl. Bonaventura nicht gerecht. Nach den Darlegungen im vorhergehenden und diesem Kapitel ist es ein aussichtsloses Unternehmen, in diesen Fragen eine Übereinstimmung zwischen Bonaventura und Thomas zu finden [27]. Beide Lösungen, sowohl die ontologische wie die konkordistische d. h. im thomistischen Sinn deutende sind abzulehnen, weil sie die Erkenntnislehre Bonaventuras nicht richtig wiedergeben.

Je mehr man sich in die Erkenntnislehre Bonaventuras hineindenkt, desto mehr verstärkt sich der Eindruck eines absolut abgerundeten Systems und man erkennt immer deutlicher, mit welch folgerichtiger Beständigkeit er dauernd dieselbe Lehre vorträgt und entwickelt. Bonaventura hat sich nicht widersprochen, seine Lehre nicht widerrufen oder geändert, war weder Thomist noch Ontologist: er blieb sein ganzes Leben Illuminationist.

Mit Recht sagt Eduard Lutz: „Es muß wieder und wieder hervorgehoben werden, daß der Schein des Ontologismus schwindet, wenn man alle Elemente der Erkenntnislehre Bonaventuras in Betracht zieht“ [28].

---

er in seinen Sentenzen lehrte, was wir indessen verneinen. 3. Man darf niemandes Lehre umdeuten, sobald man bemerkt, daß er sich geirrt hat. Der hl. Augustin und Thomas haben hiervon ausdrücklich oder stillschweigend ein glänzendes Beispiel gegeben. Daß ein Autor in einem einzigen Satze in einem metaphysischen, oder wenn man will in einem theologischen, mit Mystik getränkten Werke ein ganzes System hat umstürzen wollen, das in einem strikt metaphysischen Werke streng aufgebaut und verteidigt ist, kann man kaum annehmen, um so weniger, weil dies nicht mit Evidenz bewiesen werden kann, und dann wäre in solch einem Falle eine ausdrückliche Erklärung des Autors notwendig. L e p i d i, *Examen philosophico-theologico de Ontologismo,* erwähnt diesen Text bei der Verteidigung Bonaventuras nicht, c. 18, p. 235—44.

[27] Sunt etiam, bemerkt C o u a i l l a c, und er fügt sehr gerecht hinzu, — quod quidem huius sancti libros attente perlegentibus mirum videbitur — qui haec omnia negant asserentes illius doctrinam ita cum doctrina divi Thomae cohaerere ut verbis tantum non autem re differant. *Doctrina de ideis divi Thomae divique Bonaventurae consiliatrix,* p. 17. K r a u s e sagt in seiner Dissertation *Bonaventura de origine et via cognitionis intellectualis doctrina ab ontologismi nota defensa:* „Non est negandum in Itinerario esse locos, qui ab orationis contextu separati ontologismi doctrinae favere videntur“, p. 59, n° 4. Im allgemeinen lehrt er, daß Bonaventura und Thomas sachlich übereinstimmen: „Nihil aliud intendere in animo habet quam Deum solum esse auctorem nostrae cognoscendi facultatis. Quare intellectum nostrum a Deo immediate illuminari optimo iure licuit affirmare“, p. 34. Siehe die Lösung der Texte aus dem III. und V. Kapitel des Itinerariums im selben Geiste, p. 68—71.

[28] *Die Psychologie Bonaventuras,* S. 212.

Viertes Kapitel.

Die Gottesbeweise in der Erkenntnislehre Bonaventuras.

Einführung.

Im Anfange seiner Artikel über die Gottesidee bei Bonaventura[1], sagt einer der tiefsten Kenner Bonaventuras und der Scholastik überhaupt, P. Jeiler: „Die Verschiedenheit der philosophischen Systeme, namentlich in betreff der Erkenntnistheorie, mußte bestimmend in die Lehre von der Gotteserkenntnis eingreifen“ (S. 115). Das ist einleuchtend. Denn wenn man sich fragt, ob und wie man die Existenz Gottes erkennen kann, so ist die Stellung in der Erkenntnistheorie bestimmend. Je nachdem man dieses oder jenes System vertritt, wird die Antwort verschieden ausfallen.

In seinem idealen Bestreben, den Nachweis zu bringen, daß Bonaventura und Thomas völlig — wenigstens in den Hauptzügen — übereinstimmen, hat P. Jeiler im Jahre 1877 im Katholik drei Artikel veröffentlicht. Decken sich aber Bonaventura und Thomas in der Erkenntnislehre überhaupt nicht, so ist es im voraus schon mehr als wahrscheinlich, daß auch die Gottesbeweise dieser beiden genialen Lehrer nicht dieselben sind.

Wir wollen versuchen, die Lehre Bonaventuras in voller Objektivität klarzulegen; dann wird sich von selbst zeigen, inwieweit diese Lehrer übereinstimmen und auseinandergehen.

Ist das Dasein Gottes durch den menschlichen Verstand überhaupt zu erkennen — was nach dem Vatikanischen Konzil ein Glaubenssatz ist —, so kann man sich diese Erkennbarkeit auf mehrfache Weise denken.

Zuerst mittels einer Erkenntnis a priori, d. h. vor jeder äußeren Erfahrung. So lehren die Idealisten aller Schattierungen.

Zweitens mittels einer Erkenntnis a posteriori. Diese ist wieder zweifach:

A. Eine intuitive Erkenntnis vor und ohne Schlußverfahren. Vor dem Schlußverfahren, das will sagen: eine unmittelbare Erkenntnis von der Art, wie sie in den ersten Prinzipien vorliegt, an denen niemand zweifeln kann. Ohne Schlußverfahren: Dieses fordert genaues Zerlegen der zwei termini. Nicht jeder sieht jedoch die Identität des Prädikates mit dem Subjekte ein, so daß der Satz nicht jedem einleuchtet, sondern nur dem Weisen. Dieser

---

[1] *Der Ursprung und die Entwicklung der Gotteserkenntnis im Menschen. Eine dogmatische Studie über die betreffende Lehre des hl. Bonaventura und anderer Meister des XIII. Jahrhunderts.* Katholik 1877, S. 113—147; 225—269; 337—353.

erkennt den Satz nicht durch einen Schluß, sondern unmittelbar klar in den beiden termini, wie Thomas Summa I, q. 2, a. 1 erklärt.

B. Eine rationelle Erkenntnis, d. h. eine Erkenntnis, welche der Schluß eines Ratiociniums ist. Nun gibt es einen doppelten Schluß, einen a priori, per causam; einen a posteriori, ex effectu. Hiermit ist das Schema des vorliegenden Kapitels gegeben. Wir haben nur zu untersuchen, welche Erkenntnis Bonaventura verworfen, welche er angenommen hat, und wie er seine Ansicht näher beweist.

I.

Eine Erkenntnis a priori, vor jeder Erfahrung ist in der Lehre Bonaventuras ausgeschlossen. Wir brauchen dies hier nicht näher zu begründen, da schon früher der Nachweis erbracht wurde, wie Bonaventura nachdrücklich lehrt, daß unser Verstand bei der Geburt wie ein unbeschriebenes Blatt ist[2]. Bei Bonaventura ist eine angeborene Erkenntnis und sind angeborene Ideen ausgeschlossen. Wenn er sagt „notitia Dei naturaliter est nobis inserta“ 2 *S.* d. 39, a. 1, q. 2 (S. 904), so wissen wir aus dem früher Gesagten, wie das zu verstehen ist.

II.

Haben wir vielleicht intuitive Erkenntnis vom Dasein Gottes? Wenn ja, hat jeder sie, so daß niemand diese Wahrheit bezweifeln kann, oder doch? Bonaventura behandelt diese Frage ex professo; das bietet uns die Gewähr, zu einer klaren Antwort zu gelangen.

Im ersten Buche der Sentenzen fragt er: Utrum divinum esse sit adeo verum, quod non possit cogitari non esse (d. 8, a. 1, q. 2, S. 153). In der Schrift „*De mysterio Trinitatis*“ formuliert er die Frage also: Utrum Deum esse sit verum indubitabile (q. 1, a. 1, B. 5, S. 45). Weil er in der letztgenannten Schrift die Frage ausführlicher und klarer behandelt, nehmen wir diesen Artikel als Grundlage unserer Erörterung. Die hier vorgetragene Lehre stimmt mit der in der quaestio 2 der Sentenzen überein.

Zuerst bejaht Bonaventura die Frage in neunundzwanzig Fundamenten und zwar auf einem dreifachen Grunde:

1. Alle Wahrheit, die jedem einzelnen Verstande eingeprägt ist, ist eine unzweifelhafte Wahrheit.

2. Die Wahrheit, welche jedes Geschöpf proklamiert (proclamat), ist eine unzweifelhafte Wahrheit.

---

[2] Erster Teil S. 104 ff.

3. Alle Wahrheit, welche in sich die sicherste und evidenteste ist, ist eine unzweifelhafte Wahrheit. Im Anfange der Lösung macht er einige zutreffende Unterscheidungen, welche uns sofort die erwünschte Klarheit bringen. Er sagt: Unzweifelbar ist, was jeden Zweifel ausschließt. Nun gibt es einen zweifachen Grund, aus dem etwas bezweifelt werden kann: entweder auf Grund des Schlußverfahrens, oder auf Grund eines Defektes im Verstande. Das erstere bezieht sich auf das Erkennbare und auf den Erkennenden; das zweite ausschließlich auf den Erkennenden.

In bezug auf das Schlußverfahren ist etwas bezweifelbar, weil es in sich nicht evident ist; zweitens weil der Beweis fehlt (in comparatione ad medium probans); drittens weil der Verstand es nicht erfaßt (in comparatione ad intellectum apprehensivum). Auf keine von diesen drei Weisen fehlt jedoch die Sicherheit von der Wahrheit: Gott ist.

Er beweist dieses alles.

A. Es ist wahr in einem objektiven Sinne.

1. Es ist sicher für den Erkennenden, weil diese Erkenntnis dem rationellen Verstand eingeboren ist (innata), insofern dieser Abbild Gottes ist. Infolge dieses Abbildes ist ihm das Streben nach dem, die Erkenntnis und das Gedächtnis dessen eingeprägt, zu dessen Abbild er gemacht ist, zu dem er von Natur aus strebt, um in ihm volles Glück zu finden (beatificari) (S. 49, a). Bonaventura faßt hier kurz zusammen, was er in den zehn ersten Fundamenten vorbringt. In den zwei ersten beruft er sich auf die Autorität des Damascenus und des Hugo a St. Victore, danach folgen die Argumente.

Das Bild Gottes. Augustinus sagt (f. 4): Von „Abbild" redet man in bezug auf Gott. Da der Seele das Abbild Gottes von Natur eingeprägt ist, besitzt sie auch von Natur die Erkenntnis Gottes eingeprägt. Das erste nun, was wir von Gott erkennen, ist seine Existenz. Die Erkenntnis von der Existenz Gottes ist uns also von Natur eingeprägt.

Der appetitus naturalis. Boëthius sagt (f. 3): „Dem Menschen ist das Verlangen nach dem Wahren und Guten angeboren." Das setzt aber die Erkenntnis beider voraus. Darum ist dem Menschen auch die Erkenntnis des Wahren und des Guten, und das Verlangen nach dem meist Begehrenswerten eingeprägt. In specie: Dem Menschen ist das Streben nach der Weisheit eigen, weil, wie der Philosoph sagt, alle Menschen zu erkennen verlangen. Die erstrebenswerteste Weisheit ist die ewige. Nun gibt es keine Liebe ohne Erkenntnis; also muß es auch irgendwelche angeborene Erkenntnis Gottes geben (f. 6). Jeder will notwendigerweise

die Glückseligkeit. Diese nun besteht im höchsten Gut: das ist Gott. Aus demselben Grunde wie in f. 6 muß es also eine angeborene Erkenntnis Gottes geben (f. 7). Wir suchen notwendig den Frieden. Wir finden diesen allein in Gott. Es gibt kein Verlangen ohne irgendwelche Erkenntnis; also ist die Erkenntnis Gottes dem Menschen angeboren (f. 8). Wir hassen die Unwahrheit und lieben die Wahrheit, besonders die Wahrheit, für die wir erschaffen sind, Gott; ergo (f. 9).

Die Seele kennt sich selbst, weil sie sich selbst gegenwärtig und durch sich selbst erkennbar ist. Gott ist uns jedoch eminenter gegenwärtig und durch sich selbst erkennbar; ergo (f. 10). Bonaventura schließt: „His igitur rationibus ostenditur, quod Deum esse sit menti humanae indubitabile, tamquam sibi naturaliter insertum; nullus enim dubitat nisi de eo, de quo non habet certam notitiam" (S. 46, a).

Wie sind diese Sätze zu erklären? In dem Sinne, wie auch Thomas sie erklärt[3]. So bietet das Vorliegende absolut keine Schwierigkeit. Es handelt sich hier nicht um etwas Subjektives, sondern um etwas Objektives. Dem Menschen ist die Anlage für die Wahrheit angeboren, also auch in der Anlage das Streben zum Guten und Wahren, zur Weisheit und Glückseligkeit und zum Frieden, was zuletzt Gott selber ist. In dieser Anlage haben wir also ein objektives Streben nach Gott selber[4]. So kann man auch einigermaßen sagen, daß man Gott kennt, nämlich, wie Thomas sagt, in etwas Allgemeinem[5]. Das letzte Argument zeigt sehr klar, daß Bonaventura hier im objektiven Sinne redet. Das Abbild Gottes ist uns von Natur eingeprägt, also auch die Erkenntnis Gottes. Wir erkennen dieses Abbild jedoch nur mittels der höheren Vernunft, falls wir nach der Betätigung der Sinne und der niederen Vernunft fähig geworden sind, in uns selbst einzukehren, und so unsere Seele als Abbild Gottes schauen[6].

2. Die zweite Kategorie von Argumenten „in comparatione ad medium probans" (S. 49, a) ist im selben Sinne gefaßt. „Alles Wahre, das die Geschöpfe bezeugen, ist unzweifelbar wahr (S. 46, a). Alle Geschöpfe — man mag sie betrachten nach ihren Vollkommenheiten oder nach ihren Unvollkommenheiten —

[3] Cfr. u. a. 1 *S.* d. 3, q. 1, a. 2. — *C. G.* I, c. 10, 11. — *De verit.* q. 10, a. 12. — *S.* 1, q. 2, a. 1, wo er dieselben Argumente, durch den Text von Damascenus (*Sent.* obi. 1; Sum. obi. 1), und Boethius (*De verit.* obi. 5), in obiectiones formuliert und beantwortet.

[4] Cfr. Note 2. [5] *S.* I, q. 2, a. 1, ad 1.

[6] Siehe das Kapitel über die Erkenntnis der Seele. Cfr. P. Aug. Daniëls O. S. B., *Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert.* Münster 1909, S. 132.

rufen mit kräftigster und lautester Stimme, daß Gott ist, dessen sie wegen ihrer Unvollkommenheiten bedürfen, von dem sie alle Vollkommenheit empfangen. Daher rufen sie, je nachdem sie einen größeren oder kleineren Zuwachs von Vollkommenheit empfangen, mit kräftiger, oder noch kräftigerer, oder kräftigster Stimme, daß Gott ist (S. 49, a). In den Fundamenten spezifiziert er das, und führt zehn Argumente an.

1. Est ens posterius, ergo ens prius, ergo ens primum.
2. Est ens ab alio, ergo ens non ab alio.
3. Est ens possibile, ergo ens necessarium.
4. Est ens respectivum, ergo ens absolutum.
5. Est ens diminutum sive secundum quid, ergo ens simpliciter.
6. Est ens propter aliud, ergo et ens propter seipsum.
7. Est ens per participationem, ergo ens per essentiam.
8. Est ens in potentia, ergo ens in actu.
9. Est ens compositum, ergo et ens simplex.
10. Est ens mutabile, ergo et ens immutabile.

Er schließt: „Ex his igitur decem suppositionibus necessariis et manifestis infertur, quod omnes entis differentiae sive partes inferunt et clamant, Deum esse. Si ergo omne tale verum est verum indubitabile: ergo necesse est, quod Deum esse sit indubitabile verum“ (S. 46—47).

B. Es ist wahr in subjektivem Sinn.

Jetzt folgt die Frage, um die es sich eigentlich handelt „in comparatione ad intellectum apprehensivum“ (S. 49, a). Tertia via, sagte er im Anfange, vor den Fundamenten, est ista: omne verum in seipso certissimum et evidentissimum est verum indubitabile (S. 46, a).

1. In der conclusio beweist er das in folgender Weise: „Daß Gott ist, ist in sich die sicherste Wahrheit, weil sie die erste und unmittelbarste Wahrheit ist. Denn nicht nur ist die Ursache des Prädikates im Subjekt enthalten, sondern was prädiziert wird, und das Subjekt, welches subjiziert wird, ist das esse selbst. Weil aber die Verbindung der am weitesten auseinander liegenden Dinge unserem Verstande völlig widerstrebt — weil kein Verstand sich denken kann, daß etwas zugleich sein und nicht sein kann —, so ist auch das Trennen des absolut Einen und Ungetrennten dem Verstande völlig widerstreitend. Wie darum „idem esse et non esse“ und „summe esse et nullo modo esse“ in seiner Falschheit evident ist, so ist auch das „primum et summum ens esse“ klar in seiner Wahrheit. Nimmt man also das „indubitabile“, insofern es den Zweifel im Schlußverfahren des Verstandes ausschließt, so ist die Wahrheit „Gott ist“ unzweifelhaft, weil der Verstand „si

rationabiliter decurrit", zweifellos und sicher weiß, daß Gott ist (S. 49, b).

Hier ist klar ausgesprochen, daß für den richtig denkenden Verstand die Wahrheit „Gott ist" in sich evident, also per se notum ist. Bonaventura übernimmt also das Argument des hl. Anselm, und zwar in Gegensatz zu Thomas von Aquin.

2. Diese so klar ausgesprochene Lehre findet ihre Bestätigung erstens in den Fundamenten. In 21, 22, 24 zitiert er Anselm. In 22 formuliert er das Argument „Deus est quo nihil majus cogitari potest". In 23 sagt er, dieses ens muß in der Wirklichkeit bestehen, denn wenn es nur im Gedanken besteht, so ist es nicht ein ens quo majus cogitari non potest. In 28 formuliert er dasselbe Argument. Er sagt mit Aristoteles: „Kein Satz ist mehr wahr als der, in welchem ein und dasselbe von sich selbst prädiziert wird". Wenn ich jedoch sage, daß Gott ist, so ist das esse, ausgesagt von Gott, absolut eins mit Gott; denn Gott ist das „ipsum esse suum"; daher kann niemand daran zweifeln oder denken, daß diese propositio fasch ist.

3. Dieses findet eine wertvolle Bestätigung, wenn Bonaventura zum Schlusse fragt, ob ein Zweifel „ex parte cognoscentis" (S. 49, b) aus einem Defekt (ratione defectionis) möglich sei. Zu der zitierten Quaestio des Sentenzenkommentars sagt Bonaventura: Der Verstand irrt bei dem Betrachten der göttlichen Wahrheit in bezug auf die Erkenntnis „quid est", nicht aber des „an est". Dann fährt er fort: „quia ergo intellectus noster nunquam deficit in cognitione Dei si est, ideo nec potest ignorare, ipsum esse simpliciter, nec cogitare non esse" (B. I. S. 154, b). Daher zieht er ohne jede Zurückhaltung diesen notwendigen und klaren Schluß: „Quia vero deficit in cognitione, quid est, ideo frequenter cogitat, Deum esse quod non est, sicut idolum, vel non esse quod est, sicut Deum justum. Et quia qui cogitat, Deum non esse quod est, ut justum, per consequens cogitat, ipsum non esse: ideo ratione defectus intellectus Deus potest cogitari non esse, sive summa veritas; non tamen simpliciter sive generaliter, sed ex consequenti sicut qui negat, beatitudinem esse in Deo, negat eum esse" (l. c.).

Er schließt: „Concedendum est igitur, quod tanta est veritas divini esse, quod cum assensu non potest cogitari non esse, nisi propter ignorantiam cogitantis, qui ignorat quid est quod per nomen Dei dicitur" (S. 155, a, b)[7]. In der solutio ad 6 sagt er expressis verbis und zwar sehr folgerichtig, daß hier eine

[7] Cfr. ad 2. In ad 4 sagt er wieder „maxime nos latet, quid est, sed maxime nobis patet, si est". B. I, S. 155.

„dignitas", ein per se notum vorliegt. Der Einwurf lautet: Was man sagt, kann man auch denken, atqui man sagt, daß Gott nicht ist, ergo kann man es auch denken (S. 154). Er antwortet: „Quod potest accipi cogitare generaliter pro actu mentis sive errantis sive non, sive assentientis sive non; et tunc illud est verum; vel pro cogitatione cum assensu; et sic est falsum, quia dignitatibus contingit contradicere quantum ad exterius rationem, non tamen quantum ad interius, ut dicit Philosophus in libro Posteriorum" (S. 155)[8].

4. Wenden wir wieder unsere Aufmerksamkeit der Quaestio disputata de mysterio Trinitatis zu. Hier redet er ebenso offen und entschieden: „Es kann einen Verstand geben, der denkt, daß Gott nicht ist, weil er nicht hinreichend und vollständig weiß, was das Wort Gott bedeutet. Der Verstand jedoch, der völlig begreift, was durch den Namen Gott bezeichnet wird, kann, wenn er denkt, ‚Deum esse quo nihil majus cogitari potest' nicht zweifeln, ob Gott sei, sondern nullo modo potest cogitari Deum non esse" (S. 50). Er ist auch überzeugt, nur aus Unverstand zweifele jemand an der Existenz Gottes, und diesen Zweifel könne man von sich werfen. Darum ist dieser Zweifel frei und nicht gezwungen (ad 1). Man braucht nur zu wissen, was der Name „Gott" besagt. Dieser Unverstand und das Zweifeln hat einen dreifachen Grund. Der erste Grund liegt im apprehendere, wenn nicht wahr und völlig begriffen wird, was der Name Gottes besagen will, sondern nur „secundum aliquam sui conditionem". So die Heiden; sie dachten, alles sei Gott, was höher ist als der Mensch, und was Zukünftiges prophezeien könne. Darum glaubten sie, die Götzen seien Götter, und verehren diese als Götter, weil sie einige wahre Antworten über zukünftige Dinge gaben.

Der zweite Grund liegt im actus conferendi, wenn der Vergleich nur zum Teil vollzogen wird, z. B. wenn der Unverständige (insipiens) sieht, daß dem Bösewicht keine Gerechtigkeit widerfährt. Hieraus schließt er, es gebe keine Vorsehung, keinen ersten und höchsten Lenker im Weltall, den erhabenen und glorreichen Gott.

Der dritte Grund liegt in dem actus resolvendi, wenn der fleischliche Verstand schließend nicht über das hinaus kommt, was den Sinnen vorliegt. Aus diesem Grunde meinten einige, die sichtbare Sonne, welche die erste Stelle in den körperlichen Geschöpfen einnimmt, sei Gott; denn sie wußten weder bis zu der geistigen Substanz noch zu den ersten Prinzipien der Dinge durch Schlüsse vorzudringen (S. 49, b).

---

[8] Cfr. q. I, a. 1, *De Myst. Trinit.* ad 4 (S. 50).

Also nur die Beschränktheit, der Unverstand ist die Ursache des Zweifels. Dieser ist nicht notwendig, sondern frei. Der Verstand besitzt in sich alle Fähigkeiten, um diesen Zweifel zu lösen (ad 1, S. 50). Am interessantesten ist der Einwand: man kann nicht beweisen, was niemand bezweifeln kann. Bonaventura betont zunächst, diese Wahrheit sei eine „dignitas", ein per se notum und antwortet dann auf den Einwand: „Diese Wahrheit fordert keinen Beweis wegen eines Mangels an Evidenz von ihrer Seite, sondern wegen eines Mangels an gründlichem Nachdenken (consideratio)." Darum sagt er wieder folgerichtig, derartige Schlußfolgerungen sind mehr „quaedam exercitationes intellectus, quam rationes dantes evidentiam et manifestantes ipsum verum probatum" (ad 12, S. 51).

Aus diesen Stellen ziehen wir das Ergebnis: Bonaventura hat die Existenz Gottes für eine unserem Verstande unmittelbar einleuchtende Wahrheit gehalten. Wer sich einen klaren Begriff von Gott gebildet hat: ens quo majus cogitari non potest, kann nicht zweifeln an Gottes Dasein, kann gar nicht denken, daß er nicht sei [9].

5. Mit dieser Auseinandersetzung und Behauptung stehen wir im Widerspruch zu der Auffassung von P. Jeiler. Er sagt: „Hier ist es der Ort, einiges zu sagen von der Stellung des hl. Bonaventura zu dem sogenannten ontologischen Argumente des hl. Anselmus. Von manchen Schriftstellern wird der hl. Bonaventura als unbedingter Verteidiger desselben im Gegensatz zu den meisten Scholastikern dargestellt. Dies ist unrichtig. Er hat der Sache nach hierin keine andere Meinung als der hl. Thomas" [10]. Dann bringt er die Argumente bei, die jedoch unsere Überzeugung nicht ins Wanken bringen. Er zitiert ausschließlich die Quaestio aus den Sentenzen, die q. d. de Trinitate berücksichtigt er nicht. Diese ausführliche Quaestio aber stellt die andere erst in die richtige Beleuchtung.

Bonaventura betitelt die Quaestio: „An esse divinum est adeo verum, quod non potest cogitari non esse." „Schon die Fragestellung hätte man betrachten müssen," sagt P. Jeiler; „sie bezieht sich ja direkt auf die Eigentümlichkeit des göttlichen Seins und erst indirekt auf die Tragweite unserer Erkenntnis." Wir erwidern: Bonaventura behandelt ausdrücklich die zwei Seiten der Frage: die objektive und die subjektive, „ex parte intelligentis", „ex parte intelligibilis". Wie nach-

[9] Baeumker, *Allgemeine Geschichte der Philosophie,* Kultur der Gegenwart, S. 374; *Witelo* S. 300—3. Baumgartner stimmt hier auch mit uns überein. Cfr. Ueberweg II[10], S. 446; so auch Desbuts, Annales de philos. chrét. 1910/11, p. 246, cfr. p. 143, 146; Gilson, *La Philosophie du Moyen age* 1922 I, p. 150.

[10] Cfr. den zitierten Artikel aus dem Katholik, 1877, S. 341—44.

drücklich er in beiden quaestiones betont, es sei auch per se notum ex parte intelligentis, haben wir bereits bemerkt. P. Jeiler fährt fort: Somit deckt sich auch die Antwort dem Wortlaute nach nicht mit der Antwort auf die Frage des hl. Thomas: „Utrum Deum esse, sit per se notum". Auf diese wird die bekannte Antwort gegeben: „Hoc esse notum secundum se, sed quoad nos, nisi in aliquo communi." — Nur Flüchtigkeit, mit der man die Lösung des hl. Bonaventura ansah, konnte zu dem Mißverständnisse führen, daß er in diesem Punkte etwas anderes lehre. Dies zeigen schon die Worte: „Ratione defectus intellectus (nostri) Deus potest cogitari non esse, sive summa veritas, non tamen simpliciter, sive generaliter" (nämlich, insofern wir die veritas und bonitas in communi nicht leugnen können). Wir antworten auf diese Darlegung P. Jeilers: Bei Bonaventura folgt „sed ex consequenti, sicut qui negat, beatitudinem esse in Deo, negat eum esse", was dem ersten Gliede des Satzes einen ganz andern Sinn gibt. Denn ex consequenti steht nicht gegenüber generaliter, sondern gegenüber direkt. Man kann es nicht einfach direkt verneinen, sondern nur ex consequenti, z. B. wenn man sagt, daß Gott nicht glückselig ist, verneint man folgerlich, daß er ist. Es liegt hier nur eine Übereinstimmung dem Wortlaute nach vor, und so wenig generaliter in communi bedeutet, ebensowenig besagt „simpliciter" in communi, was hier identifiziert wird. Der Sinn bei Bonaventura ist folgender: Der Satz „Deum esse" kann, wenn er so einfach simpliciter sive generaliter vorliegt, nicht geleugnet werden, außer ex consequenti, d. h. Kraft einer Folgerung, wenn man z. B. das Unrecht nicht gestraft sieht, schließt man: also gibt es keine Leitung in der Welt, ergo keinen Leiter, also keinen Gott (De myst. Trin. S. 49).

P. Jeiler bemerkt weiter: „Das wird ganz evident, wenn wir die vielen Distinktionen, welche in der zitierten Quästion vorkommen, in kurzer Analyse angeben." Diese Analyse kann jedoch die Tatsache nicht beseitigen, daß Bonaventura wiederholt in den zwei quaestiones sagt: Wer wahr und völlig begreift, was der Name Gottes besagen will, kann nicht nur nicht zweifeln, sondern nicht denken, daß Gott nicht sei. Wer jedoch nicht wahr und völlig begreift, was der Name Gottes besagt, kann sich irren und ex consequenti das Dasein Gottes leugnen. Diese Aussprüche stimmen sicherlich nicht mit der Lehre des hl. Thomas überein. Am Ende des von P. Jeiler zitierten Artikels (I q. 2 a. 1) sagt Thomas: „Sed quia nos non scimus de Deo quid est, non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus." In ad 2 „Dato

quod quilibet intelligat hoc nomine Deus, significari hoc quod dicitur (scilicet illud quo majus cogitari non potest); non tamen propter hoc sequitur, quod intelligat id quod significatur per nomen, esse in rerum natura, sed in apprehensione intellectus tantum. Nec potest argui quod sit in se, nisi daretur quod sit in se aliquid quo majus cogitari non potest; quod non est datum a ponentibus Deum non esse." Es ist gerade das Gegenteil von Bonaventuras Lehre. Wir schließen denn auch mit den Worten von P. Jeiler, freilich im umgekehrten Sinne: „Hiernach kann über die Ansicht des Heiligen kein vernünftiger Zweifel bestehen" [11].

P. Jeiler bemerkt weiter: „Der Kern des Anselmischen Argumentes ist wahr, die syllogistische Form nicht." „Allerdings hat das Argument des Anselmus einen Wahrheitskern ‚pro sapientibus', wie mehrere Scholastiker sich ausdrücken, oder ‚pro iis qui secundum rationem superiorem cognoscunt', wie Alexander von Hales sagt, oder, was dasselbe ist, für solche, die anderswoher schon die Gewißheit haben, daß Gott das erste Sein, die erste Wahrheit und Güte ist, und die dann, statt mit rein begrifflicher ratiocinatio Gott zu suchen, vielmehr kraft der intelligentia kontemplierend schauen, daß in Gott Idee und Wirklichkeit, Wesen und Existenz zusammenfallen." Wir bemerken zu diesen Darlegungen P. Jeilers folgendes: 1. Indem die Weisen mittels der hohen Vernunftkraft der intelligentia, die Identität vom Wesen und Dasein in Gott erkennen, wissen sie diese Wahrheit als ein per se notum per identitatem: nicht kraft einer ratiocinatio, sondern nach einer vorausgehenden ratiocinatio. Das lehrt Bonaventura gerade: Wer wahr und völlig begreift — ob man ihn einen Gelehrten nennt oder nicht, das ist Nebensache —, was das Wort „Gott" besagt, kann nicht zweifeln,

[11] In dem Werke *Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter* schließt Georg Grunwald: „Zum Schluß noch ein Wort über Bonaventuras Stellung zum ontologischen Beweis. Er nimmt denselben unbedingt an." Grunwald beweist dies nicht weiter und führt nur ad 6 an, von der Insel, besser als welche keine gedacht werden kann. Er zitiert (Note 2) Paschen, der in seiner Dissertation *Der ontologische Beweis in der Scholastik* von ad 6 behauptet, sie sei die einzige in den bekannten Werken Bonaventuras, die hier in Betracht kommen könne und sucht zu zeigen (S. 58), daß die dem Proslogion von Bonaventura entlehnten Sätze nicht den Zweck haben, uns zur Erkenntnis des Daseins Gottes zu führen. Wir brauchen nach der Erörterung in diesem Kapitel nicht zu sagen, daß wir uns mit diesem Urteil nicht einverstanden erklären können. Desbuts sagt u. a.: „Quand il voit le signe éclatant de l'existence de Dieu dans la seule idée d'être ou de parfait, il ne coupe pas les liens multiples qui rattachent cette idée avec le reste de notre vie; il ne la déracine pas, il n'en fait pas une idée abstraite. Cette idée n'est pour lui que la fleur la plus divine de notre vie si imprégnée de divin et la preuve de S. Anselme est si parfaitement incorporée avec l'anthropologie de S. Bonaventure qu'elle devient comme la condensation de toutes les preuves de l'existence de Dieu." Annales de philos. chrét. T. XI, 1910, p. 145—46.

sondern nicht einmal denken, daß Gott nicht sei; denn es ist für ihn eine „dignitas", ein axioma, ein per se notum.

Der Ungebildete (insipiens) kann zweifeln, weil ihm das Wort „Gott" unklar geblieben ist. Wir zitieren nochmals die entscheidenden Texte Bonaventuras: „Sed ab eo intellectu, qui plene apprehendit significatum hujus nominis Deus, cogitando Deum esse, quo nihil majus cogitari potest, non solum non dubitari, an Deus sit, sed etiam nullo modo potest cogitari, Deum non esse." (Am Ende der quaestio de myst. Trin. S. 50, a.) „Quod primo obiicitur in contrarium de Psalmo et de Damasceno, jam patet responsio: quia procedit de dubitatione, quae venit ex rationis defectu, cuiusmodi est in intellectu insipiente, qui sua caligine obscuratus nec sufficienter resolvit nec recte confert nec integre apprehendit significatum hujus nominis Deus. Ipse enim intellectus intra se habet lumen sufficiens ex propria conditione, per quod posset dubitationem istam longius propulsare et se ab insipientia eripere. Unde in hoc defectiva consideratione insipientis intellectus potius voluntarie deficit quam coacte, non propter defectum ex parte cogniti, sed propter defectum ex parte sui" (ad 1, S. 50).

Hierin muß auch P. Jeiler die wahre Meinung des hl. Bonaventura erkenen; denn im Hexaëmeron coll. V beschreibt er das dreifache Beschauen Gottes ratiocinando (n° 29) experiendo (n° 30) und zuletzt intelligendo (n° 31) und sagt: Sic igitur, his praesuppositis, intellectus intelligit et dicit; primum esse est, et nulli vere esse convenit nisi primo esse, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc praedicatum nisi primo esse. Similiter simplex esse est simpliciter perfectum esse: ergo est quo nihil intelligitur melius. Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus (B. V. S. 359). Somit muß P. Jeiler seine Meinung fallen lassen, Bonaventura und Thomas stimmten in dieser Lehre überein; denn: 2. In der Lehre des hl. Thomas kann niemand, auch nicht der Weise mit der höheren Vernunft, die propositio: „D e u s e s t" als veritas per se nota intuitiv erkennen. Die Wesenheit Gottes ist und bleibt uns während des irdischen Lebens notwendig ganz und gar verschlossen; darum ist es uns unmöglich, die Identität von Subjekt und Prädikat zu schauen. Wir können schließen (ratiocinari), daß sie identisch sein müssen, die Identität selbst jedoch nicht schauen. Das ist die Lehre des hl. Thomas, die mit der Auffassung des hl. Bonaventura nicht zusammenfällt.

III.

Haben wir nach der Lehre Bonaventuras eine r a t i o n e l l e Erkenntnis vom Dasein Gottes? Gewiß: „Nec tantum habet evi-

[12] 1 S. d. 8, p. 1, q. 2 (B. 1, S. 155 a).

dentiam ex se, sed etiam ex probatione“ [12]. Wir können im Schlußverfahren auf das Dasein Gottes schließen: nicht im argumentum a priori, per causam, weil Gott keine causa hat, sondern im argumentum a posteriori, aus den Wirkungen. Welche Beweise bringt der hl. Bonaventura für diese Behauptung? Entsprechend seiner Erkenntnislehre kennt der hl. Thomas nur eine einzige Klasse von Argumenten, weil es für die Betätigung des menschlichen Verstandes nur eine Quelle gibt, nämlich die aus der äußeren sinnlichen Welt. Nicht so Bonaventura. Er hat die zwei Gebiete der niederen und höheren Vernunft genau abgegrenzt. Die niedere Vernunft wendet sich dem Niederen (ad inferius), die höhere dem Gleichwertigen (ad par) und dem Höheren (ad superius) zu. Es gibt demnach für unseren Verstand drei Klassen von erkennbaren Dingen, und darum für Bonaventura auch drei Klassen von Argumenten für das Dasein Gottes. Wenn alles Gott in objektivem Sinne bezeugt, so brauchen wir uns dieses Zeugnisses nur bewußt zu werden. Ist dieses Zeugnis ein dreifaches?

Dem aufmerksamen Leser der zwei angeführten quaestiones kann es nicht entgehen, daß Bonaventura in beiden diese drei Gebiete erwähnt: „Divinam veritatem esse probat et concludit omnis veritas et natura creata; quia si est ens per participationem et ab alio, est ens per essentiam et non ab alio. Probat etiam ipsam et concludit omnis intelligentia recta, quia omni animae ejus cognitio est impressa, et omnis cognitio est per ipsam“ (B I, S. 155). De Trinitate: „Omne verum quod clamat omnis creatura est verum indubitabile“ (S. 46) mit den folgenden Fundamenten 11—20 und der quaestio (S. 49, a) „imago consistit in mente“ (fund. 4, S. 45, q. S. 49). „Nulla veritas videri potest nisi per primam veritatem“ (fund. 25, S. 47).

A. Allgemeine Beweise.

Sehen wir des näheren, wie er die Existenz Gottes beweist, und untersuchen wir zuerst im allgemeinen, wie alle Geschöpfe von seiner Existenz reden. Im ersten Buche des Sentenzenkommentars (d. 3, p. 1, dub. 1) gibt Bonaventura klar seine Ansicht über diese Argumente im allgemeinen (S. 77). Mit Dionysius führt er drei Erkenntnisweisen an: „Ex parte causae, ablationis et eminentiae“ [13].

[13] Wir fügen die Erklärung des hl. Thomas bei: „Harum autem diversitas sumitur secundum vias deveniendi ex creaturis in Deum, quas Dionysius ponit VII cap. de divinis Nominibus. Dicit enim quod ex creaturis tribus modis devenimus in Deum, scilicet per causalitatem, per remotionem, per eminentiam. Et ratio huius est, quia esse creaturae est ab altero, unde secundum hoc ducimur in causam a qua est. Hoc autem potest esse dupliciter. Aut quantum ad id quod receptum est, et sic ducimur per modum causalitatis; aut quantum ad modum recipiendi, quia imperfecte recipitur, et sic habemus duos modos, scilicet secundum remotionem imperfectionis a Deo, et secundum hoc quod

Ex parte causae: bei Gott kommen nur drei Ursachen in Betracht; denn bei ihm kann man nicht von causa materialis reden; also nur von einer „efficientis sive moventis, finientis et exemplaris" (S. 78). Der Magister Sent. führt vier Argumente an für das Dasein Gottes. Bonaventura verdeutlicht diese: jedes hat eine Voraussetzung, die nicht erwähnt wird. Bonaventura fügt das Fehlende hinzu. Das erste Argument geht aus vom Kausalitätsprinzip; die anderen von diesem Prinzip verbunden mit dem Eminenz-Argument.

Das erste lautet: Wer zu etwas imstande ist, was einem Geschöpf nicht zukommt, ist über alle Geschöpfe erhaben. Der die Welt erschaffen hat, tut, was kein Geschöpf kann. Ergo ist er kein Geschöpf, sondern über allen Geschöpfen. Es wird hier vorausgesetzt, sagt Bonaventura, daß die productio ex nihilo eine unendliche Kraft erfordert.

Die drei anderen Argumente sind: 1. Wer die Körper und die veränderlichen Geister erschaffen hat, steht über allem Körperlichen und Veränderlichen. 2. Wer das Gute und das Bessere gemacht hat, ist der Beste; Gott hat die gute körperliche Welt und die bessere geistige gemacht; also ist er der Beste. 3. Wer das Schöne und Schönere hervorgebracht hat, ist die Schönheit selbst; also ist Gott diese.

Bonaventura ergänzt das Fehlende: „In diesen drei Argumenten wird ein Endpunkt vorausgesetzt (supponitur status), wie in der ganzen Philosophie ein Endpunkt in den Ursachen vorausgesetzt wird. So wird alles Veränderliche auf das Unveränderliche zurückgeführt, weil es in der Ordnung der Hervorbringung nur einen Abschluß gibt in dem unbewegten Beweger; denn alles, was bewegt wird, wird von einem anderen bewegt. So werden auch das Gute und das Bessere auf das Beste zurückgeführt; denn in der Ordnung der Zwecke (finis) gibt es nur einen Abschluß in dem Besten. So weist auch das Schöne und Schönere auf das Schönste; denn in der Ordnung der Schönheit und der Form gibt es nur einen Abschluß in der wesenhaften Schönheit" (S. 78) [14].

Diese allgemeinen Argumente führt Bonaventura an anderen Stellen im einzelnen aus. Wir haben sie schon im Anfange dieses Kapitels kennengelernt: Wir streben nach Wahrheit, nach Weisheit, nach Glückseligkeit, nach Frieden; all das aber ist Gott eminenter und wesenhaft. Es gibt ein ens posterius, ab alio, possibile, respectivum, diminutum, propter aliud, per participationem,

---

illud quod receptum est in creatura, perfectius et nobilius est in creatore; et ita est modus per eminentiam." 1 *S.* d. 3, div. prim. part. textus.

[14] Cfr. Grunwald l. c. S. 121.

in potentia, compositum, mutabile; also gibt es ein vollkommenstes, unverursachtes Wesen. Die anderen wichtigen Stellen sind in der Note [15] angegeben. Es folgen nun die drei Klassen von Argumenten.

[15] Tertius gradus est, quod ipse intellectus, considerans conditiones entis secundum relationem causae ad causatum, transfert se ab effectu ad causas et transit ad rationes aeternas. Differt causa a causatis: quia prima causa est ens primum, causatum ens productum; causa prima est ens simplex, causatum ens compositum; causa prima est ens purum, et causatum permixtum; causa prima est ens fixum, et causatum variatum; causa prima est ens absolutum, et causatum alligatum; causa prima est ens perfectum, causatum diminutum. Haec ergo sunt certissima.

Intelligentia autem fertur in hanc lucem tripliciter: ratiocinando, experiendo, intelligendo; rationabiliter, experimentaliter, intelligentialiter. — Per viam rationis sic. Si est ens productum: ergo est ens primum, quia effectus ponit causam. Si enim est ab alio, secundum aliud et propter aliud: ergo est ens a se, secundum se et propter se. — Item, si est ens permixtum, necesse est esse ens purum, creatum autem nullum purum. — Item, si est ens secundum se variatum, necesse est, esse fixum, quia mobile reducitur ad immobile. Mota enim manu, stat cubitus; et moto cubito stat humerus; et sic semper quod movetur movebitur per aliquod fixum. — Item, si est dare alligatum: ergo est absolutum; omnis enim creatura alligata est alicui generi praedicamentorum; sed quod alligatum est, unum non dat alteri esse: ergo necesse est, absolutum esse, a quo recipiant esse. — Item, si est ens diminutum, necesse est, esse ens perfectum. — Et hac via procedit Philosophus ad ostendendum mundum aeternum, quia omnem motum et mutationem praecedit motus localis circularis, quia perfectus est. Sed respondeo: dicendum, quod verum est, quod perfectum est ante diminutum, loquendo de perfecto simpliciter, sed non de perfecto in genere, qualis est motus localis. — Et sic fertur intelligentia ratiocinando.

Fertur similiter experiendo sic: productum respectu primi defectivum est; similiter compositum respectu simplicis; similiter permixtum respectu puri, et sic de aliis; ergo dicunt privationes. Sed „privationes non cognoscuntur nisi per habitus suos. Iudex enim est rectum sui et obliqui". Et si „omnis cognitio fit ex praeexistenti cognitione": ergo necessario intelligentia experitur in se, quod habeat aliquod lumen, per quod cognoscat primum esse.

Sic igitur his praesuppositis, intellectus intelligit et dicit, primum esse est, et ab ipso omnia habent esse, quia nulli inest hoc praedicatum nisi primo esse. Similiter simplex esse est simpliciter perfectum esse: ergo est quo nihil intelligitur melius. Unde Deus non potest cogitari non esse, ut probat Anselmus.

Quando anima videt hoc familiarius, primo ratiocinando, secundo experiendo, tertio intelligendo; ibi potest quiescere . . . Unde ratiocinando infert per oppositum: si est posterius, est prius; si est compositum est simplex etc.; experimentaliter, quia privationes non cognoscuntur nisi in positione causae, et illa sex dicuntur per modum defectus et privationis; intelligentialiter, quia non possunt latere animam, ut primum esse est, simplex esse est etc. — Item considerat illud esse ut habet substantiam, virtutem et operationem, ut primum purissimam, simplicissimam, et sic de aliis sex: ut est in eo unitas, veritas, bonitas, ut prima, ut purissima, ut absolutissima, et sic de aliis sex; ut habet firmitatem, speciositatem, bonitatem, ut primam, purissimam et absolutissimam; ut habet memoriam, intelligentiam et voluntatem, secundum illa sex; ut habet vitam, sapientiam, iucunditatem, secundum illa sex: et tunc intelligit,

Wir halten uns an das Itinerarium mentis in Deum, den gegebenen Leitfaden.

quod est bonum per essentiam, et omnia per illud beatificantur, et ideo summe appetibile et summe debet appeti; et hoc faciendo conquiescit.

Primo ergo anima videt se sicut speculum, deinde Angelos sive Intelligentias sicut lumina et sicut medium delativum; sive videt in se sicut in speculo, in Intelligentia, sicut in medio delativo lucis aeternae et contemperativo; deinde in luce aeterna tamquam in obiecto fontano, quantum ad illas sex conditiones dictas, et rationabiliter, et experimentaliter, et intelligentialiter. — Dum haec igitur percipit et consurgit ad divinum contuitum, dicit, se habere intellectum adeptum, quem promiserunt philosophi; et hoc veritas trahit. — Sed tamen per virtutes oportet pervenire, sicut fecerunt philosophi; quando viderunt, quod tam alte non posset perveniri nisi per virtutes, converterunt se ad docendum illas, ut fecit Socrates; unde reputatur minus bene dixisse, eo quod tantum de illis dixit; sed hoc fecit quia videbat, quod ad illum intellectum non potest perveniri, nisi anima sit purgata. *In Hex.* coll. V, nº 28—33. Primum speculabile est, Deum esse. Primum nomen Dei est esse, quod est manifestissimum et perfectissimum, ideo primum; unde nihil manifestius, quia quidquid de Deo dicitur reducitur ad esse; hoc est proprie proprium nomen Dei. Deus non dixisset Moysi sive latori legis: Ego sum qui sum, nisi esset primus. Postea dixit: Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Iacob; in quo mysterium Trinitatis expressit. Tertio dixit: Qui fecit os hominis et linguam; in quo explicavit, se esse exemplar.

Deum esse primum, manifestissimum est, quia ex omni propositione, tam affirmativa quam negativa, sequitur, Deum esse, etiam si dicas: Deus non est, sequitur: si Deus non est, Deus est; quia omnis propositio infert se affirmativam et negativam, ut si Socrates non currit, verum est, Socratem non currere.

Consideratur etiam haec veritas quasi in quodam speculo, quod confortat et dat visum. Omnis enim creatura concurrit ad hoc speculum faciendum et iungitur in hoc speculo secundum viam ordinis, originis, completionis. — Primo tripliciter: secundum rationem posterioris ad prius, inferioris ad superius, temporis ad aevum et aevi ad aeternitatem. Manifestum enim est, si est posterius, est prius: ergo et primum: ergo in isto ordine per posteriora ad priora et ad primum pervenitur. Omnia enim vel sunt posteriora, vel media, vel prima.

Secundo est ordo inferioris ad superius, et superioris ad summum, quae habent essentialem ordinem et dependentiam secundum ordinem naturae. Et non dicitur hic superius et inferius secundum lineam praedicamentalem, sed secundum magis nobile et minus nobile.

Tertio est ordo temporis ad aevum et aevi ad aeternitatem: quia, si est aliquid propter aliud creatum, ergo et illud aliud est aliquid propter aliud, scilicet increatum, et illud erit propter se; ut si est res temporalis propter animam, et anima propter Deum; necessario ergo Deus per se et propter se est. — Secundum ordinem ergo causalitatis, dignitatis et finis omnia declarant, esse primum, summum et ultimum, scilicet in ratione finiendi. Hoc ergo secundum rationem ordinis.

Alio modo omnis creatura dicit, Deum esse secundum rationem originis: ut si est ens creatum, est ens increatum; et si est ens per participationem, est ens per essentiam; si est ens per compositionem, est ens per simplicitatem; si est ens per multiformitatem, est ens per uniformitatem vel identitatem.

Primo dicendum, quod omne creatum ponit causam, et universitas causa-

B. Die dreifache Beweisquelle: Außenwelt, Seele, rationes aeternae.

1. Die Erkenntnis Gottes aus der Außenwelt.

Im ersten Kapitel beginnt Bonaventura mit einer allgemeinen Betrachtung über den dreifachen Aufstieg unseres Geistes zu Gott: „Cum enim secundum statum conditionis nostrae ipsa rerum universitas sit scala ad ascendendum in Deum; et in rebus quaedam sunt v e s t i g i u m, quaedam i m a g o, quaedam c o r p o r a l i a, quaedam s p i r i t u a l i a, quaedam t e m p o r a l i a, quaedam a e v i t e r n a ac per hoc quaedam e x t r a nos, quaedam i n t r a nos: ad hoc, quod perveniamus ad primum principium considerandum, quod est spiritualissimum et aeternum et s u p r a nos, oportet nos transire per v e s t i g i u m, quod est c o r p o r a l e et t e m p o r a l e et e x t r a nos, et hoc est d e d u c i i n v i a D e i; oportet nos i n t r a r e ad mentem nostram, quae est i m a g o Dei aeviterna, spiritualis et i n t r a nos, et hoc est i n g r e d i i n v e r i t a t e D e i; oportet nos transcendere ad aeternum, spiritualissimum, et s u p r a n o s, a s p i c i e n d o a d p r i m u m p r i n c i p i u m et hoc est laetari in Dei notitia et reverentia“ (n° 2, S. 279).

„Haec est igitur via trium dierum in solitudine, haec est

---

torum ponit causam primam universalem. Tunc quaero de causa illa: aut est creata, aut non: si sic, erit abire in infinitum; si non, habeo propositum. — Item, ens per participationem ab eo habet esse, quod est ens per essentiam quia fluit ab eo. — Similiter, omne compositum est a componentibus; similiter et partes, cum sint dependentes ab invicem, sunt ab aliquo simplicissimo absoluto. — Similiter de multiformitate; si enim est ens per multiformitatem, est ens per uniformitatem, ut in numeris, quia necesse est devenire ad unitatem. Hoc ergo ratione originis.

Tertio modo ratione completionis. Si est esse potentiale, est esse actuale; si est esse mutabile, est esse immutabile; si est esse secundum quid est esse simpliciter; si est esse dependens, est esse absolutum; si est esse in genere, est esse extra genus. — Ens autem potentiale venit ab esse actuali necessario in diveris; sed in eodem esse potentiale venit ab esse actuale. — Similiter, mutabile et fluens ab immutabili fixo. — Similiter, creatura essentialiter dependet a primo, et materia et forma, et etiam accidens magis dependet a Deo quam a suo subiecto; quia Deus potest facere, ut sit sine subiecto, ut in Sacramento altaris, sed non, quod non dependeat ab eo. — Similiter, si est ens secundum quid, est et ens simpliciter in his quae nata sunt esse simpliciter; ut si est sapiens secundum quid, est sapiens simpliciter, ut removeatur instantia: est albus dente: ergo est albus simpliciter. — Si est ens in genere, est ens extra genus. Ens enim in genere habet differentias coarctantes; et tale non habet posse, esse et agere universaliter. Unde Deus est ens extra genus et supra genus.

Hae igitur speculationes ordinis, originis et completionis ducunt ad illud esse primum, quod representant omnes creaturae. Hoc enim nomen scriptum est in omnibus rebus et sunt hae conditiones entis super quas fundantur certissimae illationes. Unde dixit ille: „Prima rerum creatarum omnium est esse“; sed ego dico: prima rerum intellectualium est esse primum. *In Hexaëm.* coll. X, n° 10—18. (B. V, S. 378—79). — Sieh auch den wichtigen Text des *I. m. i. D.* c. III n° 3 (B. V, S. 304).

triplex iluminatio unius diei, et prima est sicut vespera, secunda sicut mane, tertia sicut meridies; haec respicit triplicem rerum existentiam sc. in materia, in intelligentia, et in arte aeterna" (n° 3, l. c.).

„Secundum hunc triplicem progressum mens nostra tres habet aspectus principales. Unus est ad corporalia exteriora, secundum quem vocatur animalitas seu sensualitas; alius intra se et in se, secundum quem dicitur spiritus; tertius, supra se secundum quem dicitur mens. — Ex quibus omnibus disponere se debet ad conscendendum in Deum . . ." (n° 4, l. c.).

Diese drei Gesichtspunkte hatte er schon im zweiten Buche der Sentenzen angegeben (d. 3, p. 2, a. 2, q. 2, ad 4, S. 123). „Cognoscitur autem Deus per effectus visibiles et per substantias spirituales, et per influentiam luminis connaturalis potentiae cognoscenti." Und er schließt sein Itinerarium: „Postquam mens nostra contuita est Deum extra se per vestigia et in vestigiis, intra se per imaginem et in imagine, supra se per divinae lucis similitudinem super nos relucentem et in ipsa luce, secundum quod possibile est secundum statum viae et exercitium mentis nostrae" (c. VII, n° 1). Bonaventura hat hiermit die „triplex via" klar angegeben: jetzt behandelt er sie im einzelnen.

C. II lautet: De speculatione Dei in vestigiis suis in hoc sensibili mundo. Zuerst macht er eine Unterscheidung: man kann Gott erkennen „per ipsa tamquam per vestigia, verum etiam in ipsis, in quantum est in eis per essentiam, potentiam et praesentiam" (n° 1)[16]. Er bemerkt dann weiter: Die Welt, Makrokosmos genannt, tritt in unsere Seele „minor mundus" ein. Weiter beschreibt er den Verlauf der Sinneserfahrung und der intellektuellen Erkenntnis, und zeigt, wie wir Gott in der äußeren Welt erkennen „sicut in vestigio". Hier haben wir das „insinuare", das „manuducere". „Sicut umbrae, resonantiae et picturae sunt vestigia, simulacra et spectacula nobis ad contuendum Deum proposita et signa divinitus data, quae inquam sunt exemplaria seu potius exemplata, proposita mentibus adhuc rudibus et sensibilibus, ut per sensibilia quae vident, transferantur ad intelligibilia, quae non vident, tamquam signa per signata" (n° 11, S. 302). Hier liegt die

[16] An einer anderen Stelle sagt er: „Respondeo: Ad intelligentiam praedictorum notandum est, quod aliud est cognoscere Deum in creatura, et aliud per creaturas. Cognoscere Deum in creatura est cognoscere ipsius praesentiam et influentiam in creatura. Et hoc quidem est viatorum semiplene, sed comprehensorum perfecte; unde dicit Augustinus in fine libri de Civitate Dei, quod tunc expresse Deus videbitur, quando Deus erit omnia in omnibus. Cognoscere autem Deum per creaturam est elevari a cognitione creaturae ad cognitionem Dei quasi per scalam mediam. Et hoc est proprie viatorum, sicut dicit Bernardus ad Eugenium. 1 *S.* d. 3, q. 3, c. (B. 1. S. 74).

Erklärung jener Texte, in denen Bonaventura lehrt, daß wir Gott nur mit dem Verstande (Gegensatz: mit der Phantasie)[17], und ihn „sine adminiculo sensuum exteriorum" erkennen[18]. Die äußere Welt redet von Gott, deutet ihn an, zeigt ihn jedoch nicht. In nº 12 verweist er auf die drei Formen kausalen Denkens, in denen wir aus der äußeren Welt auf das Dasein Gottes schließen. „Significant autem hujusmodi creaturae hujus mundi sensibilis invisibilia Dei, partim, quia Deus est omnis creaturae origo, exemplar et finis, et omnis effectus est signum causae, et exemplatum exemplaris, et via finis, ad quem ducit." In nº 13 schließt er: „Per haec lumina exterius data ad speculum mentis nostrae, in quo relucent divina, disponimur ad reintrandum."

2. Die Erkenntnis Gottes in seinem Abbild.

Von diesem „reintrare" redet er im dritten Kapitel, welches er betitelt: „De speculatione Dei per suam imaginem naturalibus potentiis insignitam." Er handelt hier also ex professo über die natürliche Erkenntnis Gottes in seinem Abbild.

Diese Lehre vom Bild Gottes im Menschen hat er an andern Stellen ex professo behandelt. So lehrt er im zweiten Buche der Sentenzen: „Das Abbild besagt eine ausgeprägte Ähnlichkeit (expressam similitudinem). Alle Geschöpfe gleichen dem Schöpfer einigermaßen. Aber für die Vollständigkeit des Weltalls muß es auch Geschöpfe geben, welche das ausgeprägte Gleichnis des Schöpfers in sich tragen. Jedes Geschöpf ist also eine Spur (vestigium), eines aber ist das Bild (imago), welches die sprechende Ähnlichkeit in sich trägt, nämlich die „rationalis creatura". Der Mensch ist also das Bild Gottes. Bonaventura erklärt das näher: Es gibt eine vierfache Ähnlichkeit. Zuerst eine völlige Gleichheit der Natur; so ist in der Trinität die eine Person der andern ähnlich. Zweitens gibt es eine Teilnahme an der allgemeinen Natur; so kommen z. B. Mensch und Tier in dem „animal"-Sein überein. Drittens gibt es eine proportionale aber analoge Ähnlichkeit (proportionalitas), so gleichen sich der Schiffer und Wagenlenker; beide sind Führer. Viertens gibt es eine Ähnlichkeit durch eine Übereinstimmung aufeinander hingeordneter Dinge (convenientia Ordinis), z. B. Vorbild und Abbild. Auf die zwei ersten Weisen kann kein Geschöpf Gott ähnlich werden. Auf die beiden letzten wird jedes Geschöpf Gott ähnlich. Die sich mehr aus der Ferne annähern, sind Spur; die näher stehen, sind Bild, so z. B. der Mensch. Bonaventura führt diese doppelte Ähnlichkeit weiter aus.

---

[17] 1 S. d. 37, p. 1, dub. 4 (B. 1. S. 650).
[18] 2 S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 904 b).

Die „convenientia ordinis".

Gott hat alles für sich geschaffen. Als höchste Macht und Majestät hat er alles zu seinem Lob, als höchstes Licht zu seiner Offenbarung (manifestatio), als höchstes Gut zur Mitteilung seiner selbst (communicatio) erschaffen. Es gibt jedoch kein Lob in vollem Sinne des Wortes, wenn niemand darin einstimmt; keine volle Offenbarung, wenn niemand diese erkennt; keine volle Mitteilung von Gütern, wenn niemand diese besitzen kann. Alles das kann allein das geistige Geschöpf; darum sind die unvernünftigen Wesen nicht unmittelbar auf Gott hingeordnet, sondern mittels der geistigen Geschöpfe, die von Natur unmittelbar auf Gott hingerichtet sind. Weil nun nach dem Maße der Übereinstimmung auch die Ähnlichkeit klarer ausgeprägt ist, deshalb ist das geistige Geschöpf eine „similitudo expressa", d. h. eine „imago".

Der Mensch ist also in bezug auf die convenientia ordinis imago Dei, weil er Gott expresse gleicht. In bezug auf die convenientia proportionalitatis oder proportionis ist der Mensch auch eine expressa similitudo oder imago. Die proportionale oder analoge Ähnlichkeit besteht im Ähnlich-sein. Das ist auf zweifache Weise möglich, entweder im Äußeren oder im Inneren. Dann erst ist die Ähnlichkeit eine similitudo expressa, wenn die Übereinstimmung nicht nur im Äußern, sondern auch im Inneren liegt. Man kann die göttliche Wesenheit in Beziehung setzen zu den Geschöpfen oder auch die göttlichen Personen in ihrer gegenseitigen Beziehung betrachten. Jedes Geschöpf besagt ein Verhältnis zu Gott, durch welches es einigermaßen Gott ähnlich wird, insofern Gott die Ursache jedes Geschöpfes ist; so haben wir die Ähnlichkeit zwischen Gott und der von Gott hervorgebrachten Wirkung. Denn wie Gott sein Erzeugnis hervorbringt, so auch der geschaffene Erzeuger, obschon nicht ganz auf dieselbe Weise. Der Mensch jedoch gleicht Gott nicht nur in der genannten Weise, sondern auch im Ursprung, der Ordnung und dem Unterschiede seiner inneren Potenzen, durch die er jenem Unterschiede und jener Ordnung ähnlich ist, welche den Personen der göttlichen Natur eigen sind [19].

Das letztere hat Bonaventura im ersten Buche des Sentenzenkommentars weiter ausgeführt.

Er beweist (d. 3, p. 2, a. 1) in der ersten quaestio, daß sich das Bild der Dreifaltigkeit in den drei Potenzen findet, insofern sie eins in der Substanz und dreifaltig in ihren Akten sind [20]; denn wie es in den drei Personen „distinctio", „ordo" und „origo" gibt, so werden diese drei Momente auch in den Akten der drei Potenzen gefunden. In der Substanz sind sie eins, in den Akten real unter-

[19] 2 *S.* d. 16, a. 1, q. 1 (B. 2. S. 94—95).

[20] Siehe die Beweise 1. Teil, S. 85—93.

schieden. Der Akt des Gedächtnisses [21] führt zum Erkennen, und die Erkenntnis zur Liebe.

In der zweiten quaestio behandelt Bonaventura die Frage, ob die Gottesebenbildlichkeit der Seele in dem Verhältnisse der genannten Potenzen und Akte zu Gott begründet sei. Er antwortet: Man muß bei dem Ebenbild (imago) dreierlei voraussetzen. Erstens: Das Abbild hat ausgeprägte Ähnlichkeit mit dem Urbild. Zweitens: Was mit dem Abbild übereinstimmt, kommt auch mit dem Urbilde überein; wer daher das Bild von Petrus sieht, erkennt Petrus selbst. Drittens: Die Seele wird in ihren Potenzen dem gleichförmig, dem sie sich zuwendet, und zwar sowohl in der Erkenntnis, wie in der Liebe. Hieraus zieht er drei Folgerungen: Erstens wendet die Seele sich zu Gott, wird sie ihm [22] gleich. Zweitens wendet die Seele sich zu sich selbst, wird sie Gott ähnlich, weil sie das Bild Gottes ist. Drittens wendet sie sich zu den niederen Geschöpfen, wird sie diesen gleich. Diese tragen nämlich nicht das Bild Gottes in sich, sondern nur die Spur. Er schließt dann: „Concedendum est ergo, quod imago consistit in his potentiis secundum quod ad animam convertuntur, primo tamen et principaliter, ut ostendunt primae rationes, secundum quod convertuntur ad Deum. Unde Augustinus his duobus modis assignat imaginem: prima est in mente, notitia et amore, secundum quod mens novit se et amat se; secunda est in memoria, intelligentia et voluntate. Et in fine libri ostendit, completissimam rationem imaginis esse in comparatione ad Deum“ [23]. Im ersten Kapitel des zweiten Teils haben wir gesehen, daß nach Lehre des hl. Bonaventura die Seele sich selbst, ihre Potenzen und Habitus, welche mit ihr in der Substanz eins sind, unmittelbar wesenhaft schaut. Sie erfaßt also auch ihr Bild-Gottes-Sein, erkennt also auch Gott; denn wie Bonaventura hervorhebt: wer das Abbild kennt, kennt auch das Urbild. Daher konnte er auch kategorisch lehren: „Necessario enim oportet ponere, quod anima novit Deum et seipsam et quae sunt in se ipsa, sine adminiculo sensuum exteriorum“ [24].

Das dritte Kapitel des Itinerariums ist nichts anderes als die Anwendung dieser Lehre. Wir brauchen das auf S. 228—231 Angeführte nicht zu wiederholen.

Es sei in diesem Zusammenhange noch auf unsere Ausführungen im Kapitel über die Selbsterkenntnis der Seele hingewiesen,

---

[21] Es ist hier ausschließlich die Rede von der memoria, welche der Intelligenz und dem Willen vorausgeht. Siehe 1. Teil, S. 98—102.

[22] Es steht in dem Text: sibi conformatur; es muß offenbar heißen illi, sonst versagt die ganze Beweisführung.

[23] B. 1, S. 80—84. Cfr. *Brevil.* p. 2, c. 12 (B. 5. S. 230).

[24] 2 S. d. 39, a. 1, q. 2 (B. 2. S. 904 b).

wo wir bemerkten, daß Thomas die Erkenntnis, welche Bonaventura der höheren Vernunft zuspricht, in die Engel hineinverlegt. Das ist auch hier wieder der Fall. Ein neuer Beweis, wie logisch und wahr Bonaventuras Beweisführung wäre, wenn das supposition — die Freiheit der höheren Vernunft — wahr wäre. Thomas fragt sich, ob die Engel Gott natürlicherweise erkennen können. Er antwortet: Auf dreifache Weise kann etwas erkannt werden. Erstens in seinem Wesen; so erkennt der Engel sich selbst — und so erkennen sich auch die getrennten Seelen. Zweitens in einem Bilde, das in dem Verstande gegenwärtig ist; so wird der Stein gesehen, weil sein Bild im Auge abgedrückt sich findet. Eine dritte Form der Erkenntnis ist gegeben, wenn das Bild nicht unmittelbar von der Sache stammt, sondern von etwas anderem, worin es sich widerspiegelt, wie wir einen Menschen in einem Spiegel sehen. So erkennen wir hier auf Erden Gott in dem Spiegelbilde, das aus den Geschöpfen hervorleuchtet. Thomas fährt fort: „Cognitio autem qua angelus per sua naturalia cognoscit Deum, media est inter has duas (die erste und dritte) et similatur illi cognitioni, qua videtur res per speciem ab ea acceptam. Quia enim imago Dei est in ipsa natura angeli impressa, per suam essentiam angelus Deum cognoscit, in quantum est similitudo Dei . . . Unde ista cognitio magis tenet se cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum, divinam similitudinem repraesentans" (I. 56, 3 c).

Dasselbe lehrt Thomas auch in seinem Sentenzenkommentar (IV d. 49, q. 2, a. 1, ad 1): „Angeli in prima sua conditione non viderunt Verbum per essentiam; viderunt tamen per similitudinem creatam, quae est ipsa natura eorum quae est Dei similitudo."

3. Die Erkenntnis Gottes in den rationes aeternae.

Die Seele richtet sich nicht nur „ad id quod est infra" in der „Abend-Erkenntnis", in der sie Gott aus der Ferne erkennt; sie kehrt sich nicht nur zu sich selbst, um zu beschauen „quod est ad par" in der „Morgen-Erkenntnis", in der sie Gott aus der Nähe erkennt; sie richtet sich auch nach oben „ad supra" in der „Mittag-Erkenntnis", in der sie Gott aus nächster Nähe sieht. Hierin glaubt Bonaventura den Gottesbeweis gefunden zu haben. Das ist eingehend im Kapitel über die „rationes aeternae" behandelt; wir verweisen daher darauf und geben jetzt nur eine kurze Zusammenfassung [25].

Im Kapitel über die „rationis aeternae" ist die Mittelstellung, welche Bonaventura bezüglich der Sicherheit unserer Erkenntnis zwischen den Ontologisten und Thomas von Aquin eingenommen

[25] Cfr. I. c. S. 231—33. Siehe auch das dritte Kapitel: Bonaventura und der Ontologismus, S. 142 ff.

hat, klargelegt. Bonaventura fordert einen unmittelbaren, aktuellen Kontakt dieser „rationes" mit unserem Verstande, da nur diese rationes aeternae imstande seien, unserer Erkenntnis absolute Sicherheit zu verleihen. Nicht jeder werde sich dessen bewußt, viele wollten es nicht einmal glauben. Nur der Weise, der den Blick nach oben (ad supra) richtet, erkenne, sehe die rationes, nicht in ihrer vollen Klarheit, sondern unbestimmt, indem er sich bewußt werde, daß sie ihm durch ihren besonderen, unmittelbaren Einfluß als principium quo die absolute Sicherheit schenken. Erschaffenes könne das nicht; es müsse etwas Unerschaffenes, Ewiges, Göttliches sein. Was aber schlechthin derartig sei, d a s s e i G o t t s e l b s t.

Darum zieht Bonaventura im 3. und 5. Kapitel des Itinerarium folgerichtig diesen Schluß: Das Gesetz, das Licht, die Regel, die vor allem in unseren Geist einstrahlt, ist das ewige, notwendige Sein, das wir uns nur denken können als seiend ... Gott allein kann uns die absolute Sicherheit schenken; er ist allein das unbedingte, ewige, notwendige Sein, der „actus purus". Darum rufen die Weisen voll Erstaunen aus: „Q u i e s t" ist der Name Gottes, wie auch dem Moses gesagt wurde: „E g o s u m q u i s u m".

Bonaventura sagt dann weiter: „Ideo mens nostra tantis splendoribus irradiata et superfusa, nisi sit caeca, manuduci potest per semetipsam ad contemplandam illam lucem aeternam" [26]. Er betont daher wiederholt seine Verwunderung: „Mirum autem videtur, cum ostensum sit, quod Deus sit ita propinquus mentibus nostris, quod tam paucorum est in seipsis primum principium speculari" (c. IV, n° 1, S. 306). „Mira igitur est caecitas intellectus, qui non considerat illud, quod prius videt et sine quo nihil potest cognoscere" etc. (c. V, n° 4, S. 309).

Die verschiedene Stellungnahme zum erkenntnistheoretischen Problem muß notwendig auch in den Fragen der Erkennbarkeit und Beweisbarkeit des Daseins Gottes sich geltend machen. Das zeigt sich auch bei Thomas und Bonaventura. Thomas nimmt für die Menschen nur die abstrakt-quidditative Erkenntnis an; er kennt folgerichtig nur e i n e Klasse von Gottesbeweisen, nämlich „ab extra", aus der sinnlichen Außenwelt. Bonaventura hingegen hat die zwei Gebiete der niederen und höheren Vernunft streng geschieden. Die niedere Vernunft erkennt das Dasein Gottes von außen her mittels der Abstraktion. Hier stimmt er in den Argumenten a posteriori mit Thomas überein. Für die freie, höhere Vernunft aber vermeinte er zwei neue Klassen von Argumenten zu finden. Hält der Mensch in sich Einschau, so erkennt er seinen

[26] Huius autem lucis irradiatio et consideratio sapientes suspendit in admirationem, i. m. in D. c. 3, n° 7, S. 305.

Geist als Abbild Gottes, erkennt also auch Gott als Urbild. Richtet der Mensch weiter seinen Blick nach oben, so schaut er den Grund der absoluten Sicherheit seiner Erkenntnis: G o t t, der allein durch seine unmittelbare, besondere Einwirkung unserer Erkenntnis die absolute Sicherheit verleihen kann. Denn er allein ist das unbedingte, ewige, notwendige Sein, das als nicht bestehend überhaupt undenkbar ist. Dann ruft er voll Bewunderung aus: „‚Qui est' ist der erste Name Gottes!"

Diese drei Klassen von Gottesbeweisen fügen sich vollkommen in Bonaventuras Lehre ein; sie sind die notwendige, logische Folgerung seiner Erkenntnistheorie.

Fünftes Kapitel.

Die Erkenntnis der getrennten Seele.

Der Vollständigkeit halber fügen wir einiges hinzu über die Lehre Bonaventuras von der natürlichen Erkenntnis der getrennten Seele.

Das Verhältnis der Sinne zur Seele haben wir schon im zweiten Kapitel des ersten Teiles behandelt. Bonaventura nimmt eine Mittelstellung ein zwischen der plotinischen Lehre Augustins, nach der die Seele unmittelbar ihre Akte setzt und die äußeren Organe nur veranlassende Ursache für die Selbstbetätigung der Seele sind, und Thomas von Aquin, der mit Aristoteles weder die sinnlichen Potenzen, noch die aktuelle Empfindung selbst in die Seele als Subjekt verlegt, sondern im menschlichen Compositum das Subjekt der Sinneserkenntnis sieht. Bonaventura lehrt, die Sinne gehörten als Potenzen der Seele selbst an, seien in der Seele; nur die aktuelle Wahrnehmung gehöre dem Compositum an [1].

Was die Sinneswahrnehmungen nach dem Tode betrifft, stimmen also Bonaventura und Thomas, obschon aus verschiedenen Gründen, überein: s i e s i n d u n m ö g l i c h. Thomas erkennt der getrennten Seele keine Sinne zu; hierdurch ist jede Sinneserfahrung und auch jeder Kontakt mit der sinnlichen Außenwelt naturgemäß ausgeschlossen.

Nach Bonaventura sind die Sinne nicht weniger vollkommen in der getrennten als in der mit dem Körper verbundenen Seele; nur fehlen ihr die Werkzeuge, die Organe, mit denen sie ihre Akte setzen; so ist auch nach ihm die Sinnesempfindung unmöglich. Der Kontakt mit der Außenwelt ist jedoch nicht schlechthin ausgeschlossen, wie wir noch sehen werden. Thomas nimmt konsequent für die getrennte Seele keine memoria sensitiva an, während diese

[1] Cfr. 1. Teil, S. 15—17.

bei Bonaventura in ihrer vollen Kraft bleibt und auch angewendet werden kann, indem die Seele zu sich zurückkehrt.

Was die Verstandeserkenntnis betrifft, stimmen beide Lehrer nicht in allem überein. Beide lehren zwar, daß die Seele sich selbst unmittelbar in ihrem Wesen schaut, die im Leben erworbene Wissenschaft nicht verloren hat, und auch alles, was sie in der memoria intellectiva aufgehäuft trägt, wahrnehmen kann. Bonaventura geht weiter und lehrt: Die vom Leibe getrennte Seele kann alles erkennen, was sie in der Verbindung mit dem Körper erkannte, und auch was die anderen Potenzen erkennen: „Tertia positio est, quod anima rationalis separata nihil cognoscit nisi mediante potentia intellectiva; per illam autem potest cognoscere non solum quod cognoscebat in corpore, sed etiam omne quod cognoscebant aliae potentiae, propter sui libertatem, sicut unus Angelus. Per potentias sensitivas nihil potest operari, sicut nec per vegetativas, quoniam dependent ab organo corporali, sicut manifestum est intuenti. Ergo sicut corpore corrupto, nihil operatur per potentias, quae respiciunt vegetabilem; ita nihil operatur per potentias, quae respiciunt sensibilem. Per intellectum autem cognoscit sub conditionibus materialibus praesente materia [2], et hoc est sensus exterioris; et res sub conditionibus materialibus, absente materia, et hoc est imaginationis; et illas res cognoscit, abstractis omnibus materialibus, et hoc est intellectus; et haec omnia vere facit. Et ideo recte dicitur anima separata sentire, imaginari et intelligere, non per diversas potentias, sed per unam quae potest omnibus his modis cognoscere, sicut ponere est in Angelo ut patet ex secundo libro“ [3].

Im zweiten Buch sagt er: „Deus enim in Angelis concreavit species universales omnium fiendarum rerum; et per illas certum est, quod potest omnia u n i v e r s a l i a cognoscere; potest et etiam

---

[2] Bonaventura lehrt hier, daß die getrennte Seele erkennt „praesente materia“. Er meint nämlich, daß sie die nicht gegenwärtigen Dinge nicht erkennen kann. So sagt er noch: „cognitio . . . rei ut praesentis et per certitudinem; . . . non est in animis separatis quantum ad actus nostros, quamdiu sunt in locis sibi deputatis; distant enim a nobis, nisi fortassis divina permissione veniant ad nos.“ 4 *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 2 (S. 1048 a). Thomas verneint das „intelligit autem anima separata singularia per influxum specierum ex divino lumine; quod quidem lumen aequaliter se habet ad propinquum et distans. Unde distantia localis nullo modo impedit animae separatae cognitionem.“ Möglich, daß er auf die Lehre Bonaventuras hinweist, wenn er sagt: „Respondeo dicendum quod, quidam posuerunt quod anima separata cognosceret singularia abstrahendo a sensibilius; quod si esset verum, posset dici quod distantia localis impediret animae separatae cognitionem. Requireretur enim quod vel sensibilia agerent in animam separatam, v e l a n i m a s e p a r a t a i n s e n s i b i l i a; et quantum ad utrumque sequeretur distantia determinata. *S.* 1, q. 89, a. 7 c., cfr. 4 *Sent.* d. 50, q. 1, a. 4. *De anima* a. 20, ad 3.

[3] 4 *S.* d. 50, p. 2, a. 1, q. 1 (B. 4. S. 1046 a).

singularia sed nonnisi componat ad invicem, ut patet: si ego habeo penes me speciem figurae, speciem hominis, speciem coloris et temporis, et componam ad invicem; sine nova receptione speciei cognoscam individuum in propria natura. Sed quia talis compositio, nisi esset secundum certitudinem et correspondentiam ad ipsam rem, esset fictio et deceptio; ideo Angelus hujusmodi individua et singularia non cognoscit, nisi dirigat aspectum supra ipsum cognoscibile, et secundum illud quod est in re, ipse componat species in se; et tunc habet ita claram et certam cognitionem de re, sicut si speciem talem reciperet. Et haec positio magis placet, quia concors et rationi et philosophiae et sacrae scripturae [4]. Die getrennte Seele steht also auf diese Weise in Kontakt mit der sinnlichen Außenwelt. Thomas ist auch hier in mehreren Punkten ganz anderer Ansicht. Wir fassen seine Lehre über die anima separata kurz zusammen, wie er sie in der quaestio disputata De anima ausführlich behandelt [5]. Im voraus stellt er fest, daß sie eine Tätigkeit haben muß; sonst könnte sie nicht existieren. „Si non convenit ei aliqua operatio sine corpore, impossibile est animam separatam esse." Art. 15, sed. contra.

Den Grund gibt er an in De Veritate q. 19, a. 1: „Respondeo dicendum quod, sicut dicit Philosophus in De anima (con. 13), si nulla operationum ipsius animae est ei propria, ut scilicet non posset eam sine corpore habere, impossibile est ipsam animam separari a corpore. Operatio enim cujuslibet rei est quasi finis ejus, cum sit optimum in ipsa. Unde sicut firmiter secundum fidem catholicam sustinemus quod anima post mortem remaneat a corpore separata; ita sustinere necesse est, quod sine corpore existens intelligere possit."

In „De Anima" setzt er ein allgemeines Prinzip voraus, um daraus die logischen Folgerungen zu ziehen. Die Seele ist die niedrigste der intellektuellen Substanzen, und hat darum im schwächsten

[4] 2 *S.* d. 3, p. 2, q. 1 (B. 2. S. 120 a). In ad 3 sagt u. a.: „et ideo nunquam tot singularia cognoscit angelus, quin adhuc possit cognoscere plura sine receptione speciei novae, non autem sine directione aspectus supra rem. Ex qua directione non recipit speciem a cognoscibili, cum sit in actu per speciem, quam habet; sed dirigendo aspectum speciem appropriat et appropriando componit, et rem singularem sub sua proprietate cognoscit et percipit, quia tota cognitio est a forma, et forma haec species est quae est totum esse individuorum." Ad 4: „. . . quod patet sic. Homo enim, cum nascitur, non habet cognitionem nec speciem singularium nec communem, nec propriam; sola tamen directione aspectus super res cognoscit omnia visibilia et recipit simul cognitionem certam et speciem, quia denudatus erat a forma recepti. Quod si haberet species, multo melius posset, dirigendo aspectum ad res mundanas, eas cognoscere, non suscipiendo species, cum iam habeat; sed ex directione, et applicare et appropriare et componere et distincte nosse."

[5] Cfr. q. d. *De anima* a. 15—21. Siehe u. a. auch *De verit.* q. 19, a. 1, 2; 4 *Sent.* d. 50, q. 1, a. 1—4; *S.* 1, q. 89, a. 1—8; *quodl.* 10, a. 8.

Grade (infimo et debilissimo modo) am intellektuellen Lichte teil. Gott begreift alles — auch die Singularia — durch eine intellektuelle Form, durch sein Wesen. Die erschaffenen, intellektuellen Substanzen jedoch erkennen mittels vieler species. Je vollkommener sie jedoch sind, desto weniger species brauchen sie. Wenn nun eine niedrigere intellektuelle Substanz dieselben Erkenntnisformen oder species hätte wie die höheren, würde ihr Erkennen dennoch unvollkommen bleiben, weil sie nicht dieselbe Intelligenzkraft besitzt wie die höheren. Weil sie die Dinge nur verschwommen, im allgemeinen erkännte, würde sie mit diesen wenigen species ihre Erkenntnis nicht bis zu den einzelnen Dingen ausdehnen können. Die menschliche Seele ist nun die niedrigste der Intelligenzen. Daher würde sie, wenn sie die species auch nach der Art und Weise der getrennten Substanzen empfinge, die Dinge „in quadam universalitate et confusione" erkennen. Um zu einer volkommeneren Erkenntnis zu gelangen, mußte sie ja mit dem Körper verbunden und mit dem intellectus agens ausgestattet werden[6], um die Dinge auf eine höhere Weise in sich aufzunehmen als diese in der Materie sind. Die mit dem Körper verbundene Seele erkennt also die Singularia nur durch Abstraktion. Ist die mit dem Körper verbundene Seele gänzlich auf den „aspectus ad infra" angewiesen, so kann die getrennte Seele nur den „aspectus ad supra" haben, weil ihr jeder Kontakt mit allem, was „infra" liegt, fehlt. Sie ist wie jede reine Intelligenz auf die Erleuchtung Gottes und der Engel angewiesen. Thomas fügt jedoch hinzu: „Sed tamen hujusmodi influxus non causabit scientiam ita perfectam et ita determinatam ad singula, sicut est scientia, quam hic accipimus per sensus" (a. 15 c).

Es ist interessant wahrzunehmen, wie bezüglich der Engel und der getrennten Seelen Thomas — im Gegensatze zu Bonaventura — seine Lehre über die Erkenntnis der Einzeldinge aufbaut. Er sagt: Die Formen, durch die der Verstand die Dinge erkennt, verhalten sich zu diesen Dingen auf zweifache Weise: einige dieser Formen bringen die Dinge hervor, andere werden aus den Dingen entnommen. So gibt z. B. der Künstler einem Kunstwerke die Form, oder die Disposition der Materie. Weil nun keine menschliche Kunst die Materie verursacht, sondern diese, die zugleich das Individuationsprinzip ist, als vorher bestehend empfängt, so erkennt der Künstler, z. B. ein Baumeister, durch seine Form ein Haus nur im allgemeinen, nicht jedoch dieses Haus als dieses, es sei denn, insofern er es mittels der Sinne kennengelernt hat.

---

[6] Bonaventura erkennt auch den Engeln einen intellectus agens zu; Thomas lehnt ihn ab. Siehe Scholion der Quaracchi in 2 *Sent.* S. 121. Die getrennte Seele behält ihren intellectus agens. Cfr. u. a. *De anima* a. 15, ad 9.

Gott aber bringt nicht nur die Form hervor, aus der das Allgemeine gewonnen wird, sondern auch die Materie, das Individuationsprinzip; darum erkennt er in seinem Werke alles Allgemeine und alles Besondere. Aus ihm fließen nicht nur die Einzeldinge in ihrer eigenen Natur, sondern auch deren geistige Bilder in die getrennten geistigen Substanzen, und mittels dieser Bilder erkennen diese Substanzen die Dinge, insofern sie durch Gott hervorgebracht werden.

Darum kennen die getrennten Substanzen nicht nur das Allgemeine, sondern auch das Einzelding, weil die Bilder der Dinge in ihnen sowohl die Form als auch die Materie darstellen. Alles spricht dafür, daß eine geistige Form, wenn sie die Dinge hervorbringt, das Bild des betreffenden Dinges ist, sowohl der Form als der Materie nach, weil etwas in einer mehr uniformen Weise in einer vollkommeneren Natur existiert als in einer unvollkommeneren.

Obschon also in der sinnlichen Natur Form und Materie verschieden sind, so hat doch das Vollkommenere, das von beiden (d. i. von der Form und der Materie) Ursache und in seinem Sein eins ist, Beziehung zu beiden. Das ist der Grund, warum die höheren Substanzen das Stoffliche auf unstoffliche Weise und das Unterschiedene einheitlich erkennen. Wenn aber die Formen durch irgendwelche Abstraktion von den Dingen entnommen werden, so wird dasjenige, wovon abstrahiert wird, nicht erkannt, sondern nur dasjenige, was abstrahiert wird. Darum erkennt der mit dem Körper verbundene Verstand nicht das Besondere, sondern nur das Allgemeine.

So zeigt sich, warum die getrennten Substanzen mit ihrem Verstande die Einzeldinge erkennen, während unser Verstand nur das Allgemeine erkennt. Bei der Erkenntnis der Einzeldinge gibt es jedoch einen Unterschied zwischen dem Verstande des Engels und dem der getrennten Seele. Denn die Verstandeskraft der Engel ist der Allgemeinheit der intellektuellen Formen, welche sie in sich tragen, angepaßt; darum erfassen sie in diesen Formen alles, worauf diese sich erstrecken. Sie erkennen also alle Wesenheiten, welche unter die Gattungen, und alle Einzeldinge, welche unter die Wesenheiten fallen.

Die Verstandeskraft der getrennten Seele hingegen ist den allgemeinen, eingegossenen Formen nicht angepaßt, sondern mehr den aus den Dingen gewonnenen Bildern; darum ist es der Seele natürlich, mit dem Körper verbunden zu sein. Daher erkennt die getrennte Seele mittels der eingegossenen Formen die Wesenheiten nicht erschöpfend vollkommen und klar, sondern „in quadam uni-

versalitate et confusione" und darum kann die getrennte Seele in diesen auch nicht alle Einzeldinge erkennen wie die Engel. Hiermit ist jedoch nicht jede Erkenntnis von solchen Einzeldingen ausgeschlossen, zu welchen die Seele eine bestimmte Hinordnung oder Neigung besagt: „Omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis" (Art. 20) [7].

Das sind jedoch nicht die einzigen Einzeldinge, welche die getrennten Seelen erkennen, denn sie schauen außerdem:

Erstens, alles was ihre Vernunft im Leben erworben hat. „Habebunt etiam animae separatae determinatam cognitionem eorum quae prius hic sciverunt, ipsorum species intelligibiles conservantur in eis" (a. 15 c) [8].

Zweitens, die getrennte Seele schaut sich selbst unmittelbar in ihrem Wesen. „Seipsam cognoscit, directe suam essentiam intuendo, sed non a posteriori, sicut nunc accidit" (a. 17 c) [9].

Drittens, die getrennten Seelen schauen sich gegenseitig „cognoscunt se invicem" (a. 17 c); daher kannte die Seele des Reichen die Seele Abrahams, wie es bei Lukas XVI erzählt wird [10]. Der Grund ist folgender: Sie gleichen den andern Intelligenzen, und zwar den andern getrennten Seelen in specie.

Viertens, die andern intelligibilen Substanzen kennt die getrennte Seele weniger vollkommen, weil sie ihr nicht in specie gleichen. So erkennt sie die Engel und Gott, besonders auch insofern sie deren Einfluß erfährt: „Sua autem essentia pertinet ad genus substantiarum separatarum intelligibilium, et eundem modum subsistendi habet, licet sit infima in hoc genere, omnes enim sunt formae subsistentes. Sicut igitur una aliquarum aliarum substantiarum separatarum cognoscit aliam, intuendo substantiam suam, in quantum in ea est aliqua similitudo alterius substantiae co-

---

[7] In a. 18, auf den Thomas hier zurückweist, sagt er: „Quoniam igitur anima est unita corpori; ex ipsa unione corporis habet aspectum ad inferiora, a quibus accipit species intelligibiles proportionatas suae intellectivae virtuti, et sic in scientia perficitur; sed cum fuerit a corpore separata, habet aspectum ad superiora tantum, a quibus recipit influentiam specierum intelligibilium universalium; et licet minus universaliter recipiantur in ipsa quam sint in substantiis superioribus; tamen non est sibi tanta efficacia virtutis intellectivae, ut per huiusmodi genus specierum intelligibilium possit perfectam cognitionem consequi, intelligendo specialiter et determinate unumquodque; sed in quadam universalitate et confusione, sicut cognoscuntur res in principiis universalibus. Hanc autem cognitionem acquirunt animae separatae subito per modum influentiae, et non successive per modum instructionis, ut Origenes dicit (Lib. I Periarch., cap. 6). Sic dicendum est igitur, quod animae separatae naturali cognitione in universali cognoscunt omnia naturalia, non autem specialiter unumquodque." Siehe auch ad 14 und ad 8^2.

[8] Cfr. ad 18; a. 18, ad 2. [9] Cfr. ad 9. [10] a. 18. ad 10^2.

gnoscendae, per hoc quod recipit influentiam ab ipsa vel ab aliqua altiori substantia, quae est communis causa utriusque; ita etiam anima separata intuendo directe essentiam, cognoscit substantias separatas secundum influentiam receptam ab eis, vel a superiori causa, scilicet Deo; non tamen ita perfecte cognoscit substantias separatas naturali cognitione sicut ipsae cognoscunt se invicem; eo quod anima est infima inter eas et infimo modo recipit intelligibilis luminis emanationem (a. 17 c) [11].

Die strittigen Punkte zwischen Bonaventura und Thomas lassen sich kurz auf drei zurückführen.

Der erste liegt in der verschiedenen Auffassung vom Verhältnisse der Sinne zur Seele.

Der zweite liegt in der verschiedenen Auffassung von dem Verhältnisse der Seele zum Körper, in der daraus fließenden Annahme der freien, höheren Vernunft, und der konsequenten Gleichstellung des Verstandes der getrennten Seele mit der Erkenntniskraft der Engel.

Der dritte liegt in der eigenartigen Lehre Bonaventuras von der Betätigung der Vernunft der Engel, besonders auch in bezug auf die Erkenntnis der Einzeldinge und auf den Kontakt mit der Außenwelt.

---

[11] Cfr. a. 2; a. 18, ad 5.

Schluß.

Am Schlusse unserer Arbeit geben wir in einem zusammenfassenden Rückblick ein Gesamtbild von der Erkenntnislehre Bonaventuras.

Die Erkenntnis des Menschen zerfällt in zwei getrennte Erkenntnisweisen: Sinneswahrnehmung und Vernunfterkenntnis.

Bei der Sinneswahrnehmung gibt Bonaventura die altplatonisch-augustinische Ansicht auf, welche in seinem Zeitalter noch ihre Verteidiger fand, u. a. in Wilhelm von Auvergne und Roger Bacon, — die Ansicht nämlich, die körperlichen Außendinge, die Sinnesorgane, und die von den erstern in den letztern hervorgebrachten Eindrücke seien nur anregende, veranlassende Ursachen für die Entstehung und Betätigung der Sinnesempfindungen, der Phantasievorstellungen und um so mehr für die Entstehung und Betätigung aller Vernunfterkenntnisse. Unter dem Einflusse der arabischen Philosophie schließt Bonaventura sich mit den Platonikern des 13. Jahrhunderts dem Aristotelismus an. Bezüglich des Verhältnisses der Sinne zu der Seele nimmt Bonaventura eine eigene vermittelnde Stellung zwischen Augustin und Thomas ein: Bonaventura hat den alten platonischen Dualismus nicht ganz verlassen, neigt jedoch einigermaßen dem Aristotelismus zu. Augustin lehrte mit Plotin, die Seele setze unmittelbar ihre Akte, die äußern Organe seien nur veranlassende Ursachen für die Selbstbetätigung der Seele. Thomas dagegen verlegt weder die sinnlichen Potenzen noch die aktuelle Empfindung in die Seele selbst als Subjekt; für ihn ist das Compositum aus Leib und Seele dieses Subjekt. Bonaventura nimmt eine Mittelstellung ein: die sinnlichen Potenzen gehören der Seele als ihrem Subjekt an und sind in der Seele. Die aktuelle Wahrnehmung kommt dem Compositum zu. Diese Auffassung hat auch ihre Bedeutung für die Lehre von der Erkenntnis der getrennten Seele.

Von der Vernunfterkenntnis kann man sich nur ein klares Bild machen, wenn man sich die Reste des platonischen Dualismus in der bonaventuristischen Psychologie in Erinnerung bringt. Für Thomas ist der Mensch eine Wesenheit und Natureinheit. Die Seele, eine rein geistige Form, ist mit dem Körper als forma substantialis verbunden. So ist sie die niedrigste der geistigen Substanzen und

wird nur von außen her durch die Sinne (äußere und innere) in Tätigkeit gesetzt. Anders Bonaventura. Unter dem Einfluß des Aristotelismus der Araber hat er den schroffen Dualismus verlassen und vertritt die spezifische Einheit des Menschen.

Auch nach ihm ist die Seele Form des Leibes, beide zusammen bilden eine Wesenheit, dennoch lehrt er mit Avicebron, die Seele sei aus Form und geistiger Materie zusammengesetzt und so aus sich mit dieser zum Einzelding gemacht; auch die Materie sei wieder aus Form und Materie zusammengesetzt. Obschon der Mensch eine Wesenheit bildet, hält Bonaventura alles Sinnliche und Körperliche für minderwertig, in gewissem Sinne verächtlich; durch Berührung mit ihm werden Seele und Geist verunreinigt. Daher die spiritualistische Neigung, sich möglichst vom Stoffe, dem Sinnlichen, der Phantasie loszumachen, in sich selbst einzukehren, um sich dann frei mit dem Geistigen beschäftigen, zu Gott hinwenden zu können.

Obschon die Seele mit dem Körper eine Wesenseinheit bildet, ist Bonaventura der festen Überzeugung, daß der erhabene Geist sich dem Höheren nach frei betätigt; daher das „intra in teipsum". Obschon er den erhabenen, freien menschlichen Geist sehr hoch schätzt, ist nach seiner Anschauung derselbe Geist nicht imstande, sich aus sich selbst die absolute Sicherheit zu geben. Der menschliche Geist ist nur ein Geschöpf — vertibilis ad nihilum —, als solches wesentlich veränderlich, und kann sich folgerichtig die absolute Wahrheitssicherheit nicht schenken. Diese kann nur von Gott, von den göttlichen Ideen herstammen: nur diese können die absolute Wahrheitssicherheit in unseren Geist einstrahlen.

Bonaventura dehnt den Dualismus sogar auf die Sinne aus, indem er die Sinne in die Seele verlegt, deren Akte aber dem Compositum zuschreibt. Bei der Vernunft konzentriert sich der Dualismus auf die absolute Trennung der Betätigung der niederen und höheren Vernunft. Weil der Mensch eine Wesenheit bildet, wird er dem Verstande nach als tabula rasa, als unbeschriebenes Blatt, geboren. Er wird von außen her durch die äußern und innern Sinne in Tätigkeit gesetzt. Diese zwei Klassen von sinnlichen Potenzen aktuieren jedoch mittels der Abstraktion nur die niedere Vernunft. Diese beschäftigt sich mit dem Sinnlichen, dem Äußeren. Da diese Betätigung aber herabzieht, befleckt, verunreinigt, soll der Mensch sich von dem Äußern losmachen, um sich dem Geistigen zuzuwenden. Das Geistige liegt nicht im Sinnlichen und kann darum aus dem Sinnlichen nicht abstrahiert werden. Die quiditative Abstraktion geht der Erkenntnis des Geistigen also nur genetisch voran. Die Vernunft wird zwar als tabula rasa, leer von allen similitudines, von allen angebornen Ideen ins Dasein gesetzt;

die Seele trägt jedoch viele Wahrheiten in sich, welche von außen her nicht abstrahiert werden können, viel Geistiges, was sich dem menschlichen Verstande fortwährend darbietet.

Ist die Seele imstande, dieses alles zu erkennen? Gewiß: Der erhabene menschliche Geist ist nur dem Niederen nach an den Körper gebunden, dem Höheren nach ist er frei; daher kann er alles Geistige, das er in sich trägt, erkennen. Für den freien, höheren Verstand ist all das „a d p a r" und wird als solches — wie von den Engeln — durch den erhabenen Verstand geschaut. Weil die Vernunft eine aktive Potenz ist, kann sie mittels der verschiedensten Kombinationen das Geistige, was sie nicht in sich trägt, erfassen. So ist die Seele eine tabula rasa und keine tabula rasa. So ist die quiditative Abstraktion notwendig und nicht notwendig. So ist das Geistige erkennbar und nicht erkennbar, je nachdem von der niederen oder von der höheren Vernunft die Rede ist.

Die niedere Vernunft ist leer, die höhere trägt viele Wahrheiten in sich. Für die niedere Vernunft ist also die Abstraktion des Quiditativen, des Allgemeinen durch den intellectus agens unbedingt notwendig. Für die höhere Vernunft ist sie unmöglich, weil nicht abstrahiert werden kann, was nicht vorhanden ist. Die quiditative Abstraktion geht dem Schauen der höheren Vernunft nur genetisch voraus: die letztere ist also auch nur genetisch von der ersteren abhängig und bedingt. So ist auch das Geistige erkennbar, nicht in dem Sinnlichen, sondern in sich selbst.

Schließlich: der erhabene menschliche Geist kann zwar seinen freien Blick nach oben richten, ist jedoch so schwach, daß er die absolute Sicherheit aus sich nicht schöpfen kann. Hier versagt die aktive Kraft, der intellectus agens, die Vernunft. Hier ist die Vernunft rein passiv. Von oben her muß sie die Sicherheit erwarten, „indiget superiore agente". Der gewöhnliche Mensch gibt sich von der Sicherheit keine Rechenschaft. Der Gelehrte benutzt die prima principia, um sich seiner Sicherheit klar zu werden. Der Weise aber erkennt, daß auch diese nur veränderliche Geschöpfe sind, die Unveränderlichkeit also nicht verleihen können. Er wird sich bewußt, daß nur Gott selbst diese schenken kann. Er ist derjenige, der als nicht seiend nicht gedacht werden kann. Er ist ausschließlich das notwendige Sein, „q u i e s t, est primum nomen Dei". Gott strahlt die Wahrheitssicherheit auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis in unseren Geist ein. Denn er allein ist das ewige, notwendige, unveränderliche Sein.

Die menschliche Vernunft hat also eine dreifache Erkenntnis vom Dasein Gottes: die niedere Vernunft e r s c h l i e ß t sein Dasein; die höhere Vernunft s c h a u t Gott in der Selbsterkenntnis als Urbild im Abbild; richtet sie den Blick nach oben, so kommt sie zum

Bewußtsein, daß derjenige, der die unveränderliche Sicherheit in den Verstand einstrahlt, selbst das unveränderliche, notwendige Sein in sich tragen muß, als nicht seiend nicht gedacht werden kann.

Es sei darauf hingewiesen, daß diese unmittelbare Berührung der rationes aeternae nicht als die allgemeine göttliche Mitwirkung zu unseren Erkenntnisakten (Ansicht der Herausgeber von Quaracchi) gedacht werden kann; diese Erklärung ist ja nach dem hl. Bonaventura selbst ungenügend. Ebenso ist die Ansicht, Bonaventura sei in dieser Lehre Ontologist, oder verrate wenigstens ontologistische Neigungen, nicht richtig; denn nach der ausgesprochenen Lehre Bonaventuras ist Gott während unseres Erdenlebens auf keinerlei Weise das unmittelbare obiectum quod der Erkenntnis. Diese Erkenntnis ist nach dem hl. Bonaventura ausschließlich den Seligen vorbehalten. Die rationes aeternae sind, wie bei Thomas die prima principia, nur das allgemeine principium quo für die Unveränderlichkeit und Sicherheit unserer Erkenntnis.

Bonaventura war also weder Thomist, noch Ontologist: er war Illuminationist.

Nachdem wir die Erkenntnis Bonaventuras dargelegt haben, ist ihm die gebührende Stelle in der Geschichte des Erkenntnisproblems anzuweisen.

Bonaventura hat die Erkenntnistheorie der augustinischen Schule seiner Zeit vollkommen übernommen und ist ihr bis zum Tode treu geblieben. Sein konservativ veranlagter Geist[1] hat sich, wie er selbst mehrmals versichert, in hingebender Pietät durchaus nach seinem hochverehrten Meister Alexander von Hales gerichtet. Wenn man Bonaventuras Kommentar zu den Sentenzen des Petrus Lombardus liest, fällt einem sofort auf, daß Augustinus und Aristoteles die beiden Hauptautoritäten sind, auf die er sich fortwährend beruft. — Aristoteles erreicht sogar an Anzahl der Belegstellen nahezu den hl. Augustinus. Doch darf man nicht meinen, Bonaventura habe zwischen Plato und Aristoteles, zwischen Augustinianismus und scholastischem Aristotelismus im Sinne des hl. Thomas eine verbindende Brücke gebaut. Er hat nicht einmal den Versuch dazu gewagt. Wohl übernahm er für den niederen Verstand von seinen Lehrern Hales und Rupella die Abstraktionstheorie, die die Augustiner unter dem Einfluß der Araber von Aristoteles angenommen hatten. Aber er ging nicht einen Schritt weiter als seine Lehrer. Aristoteles hat nicht den mindesten Einfluß auf den platonischen Dualismus zwischen Leib und Geist in seiner

[1] „S. Bonaventura eminenter habuit spiritum conservativum alienum ab omni novitatis cupiditate.“ *S. Bonaventurae opera omnia.* T. X., S. 32, nº 3.

Schule ausgeübt. Der niedere Verstand ist in seiner Betätigung an den Leib gebunden; aber der höhere, freie Geist muß sich in seiner Betätigung von dem gemeinen Leibe, der ihn verunreinigen würde, freimachen, obwohl er nicht imstande ist, durch eigene innere Kraft die unbedingte Gewißheit der Erkenntnis zu erwerben. Diese muß ihm durch eine besondere Einstrahlung unmittelbar von dem, der sie allein besitzen kann, von Gott, zuteil werden. Bonaventura hat anhaltend den Aristoteles zur Bekräftigung eines Systems angeführt, das dieser stets bekämpft hat. Werfen die Augustiner dem hl. Thomas und seiner Schule vor, sie hätten die klarsten Texte Augustins in ihrem Sinne umgedeutet, so gilt das in nicht geringerem Grade von den Augustinern, besonders von Bonaventura, hinsichtlich des Aristoteles. Die Eigenart der aristotelischen Erkenntnislehre ist dem hl. Bonaventura unbekannt geblieben.

Bonaventura gesteht in heiliger Bescheidenheit, er sei nur ein armer compilator (II S. praeloc. S. 1). An anderer Stelle redet er von seiner geringen Einsicht: „Sicut scio et possum, mihi et aliis consimilibus parum intelligentibus persuadeo adhaerendum . . . miseratus paupertatem scientiae et ingenii; in quo tertius iste liber est notatus“ (III sent. d. 40, dub. 3, S. 896 b). Doch hat ihn dies nicht gehindert, seine eigene Ansicht auszusprechen und hervorzuheben, selbst seinen Lehrern gegenüber. Es seien nur folgende Punkte erwähnt: Er hielt strenge an seiner Überzeugung fest, nur Gott allein könne unsern Verstand unmittelbar beeinflussen. Für die guten wie für die bösen Geister sei unser Geist ein verschlossenes Heiligtum. Diese könnten nur durch Suggestionen Einfluß zu gewinnen suchen; damit ist jede Ideeneinstrahlung irgend eines himmlischen Geistes ausgeschlossen.

Ebenso entschieden betonte Bonaventura, der Mensch habe von Geburt an die ausreichende Anlage, um sich die ihm eigene Erkenntnis zu erwerben. Für die niedere Erkenntnis besitze er die äußeren und inneren Sinne samt dem Abstraktionsvermögen des intellectus agens; für die höhere Erkenntnis das Intuitionsvermögen des freien Verstandes, und dazu für beide das reiche Kombinationsvermögen. Auch von Gottes Seite ist jede Ideeneinstrahlung ausgeschlossen. Zu einer einzigen Leistung ist der Menschenverstand nicht imstande: sich aus eigener Kraft unbedingte Gewißheit zu verschaffen. Dazu bedarf es einer unmittelbaren Beeinflussung von Gott. Doch besteht diese ausschließlich in der Verleihung einer allgemeinen Wahrheitsgewißheit für das gesamte Gebiet des menschlichen Denkens.

Sein wissenschaftliches Hauptwerk schrieb Bonaventura als junger Mann von nur vierundzwanzig Jahren, als er 1245 seinen Mitbrüdern und vier Jahre darauf an der Universität Paris die

Sentenzen erklärte. Was soll man an diesem Werke von erstaunlicher Gelehrsamkeit mehr bewundern, seine Kenntnis der Heiligen Schrift oder seine theologische Einsicht? Bonaventura beherrscht diese so vollkommen, daß schon dieses Werk allein ihn unter die größten Theologen seiner Zeit, der Blüteperiode der Theologie, einreiht.

Dieses ausschließlich theologische Werk bot keinen Anlaß, das erkenntnistheoretische Problem eigens und ausführlich zu behandeln; doch liegen hier die Bestandteile oder Bausteine zerstreut, aus denen sich seine Erkenntnistheorie aufbauen läßt. Er muß diese vollständig in seinem Wissensschatze bereit gehabt haben, um sie, wie es die augenblicklichen Umstände erheischten, bruchstückweise so verwerten zu können, daß man ihn nie eines Widerspruchs oder eines Mangels an Folgerichtigkeit bezichtigen kann.

Wir haben im Verlaufe unserer Arbeit mehrmals hervorgehoben, und man kann nach manchen Seiten hin nicht genug betonen, wie vollkommen und gründlich sich Bonaventura in die Erkenntnislehre seiner Schule hineingedacht hat und mit welch strenger Logik er sie bis in die äußersten Folgerungen durchgeführt hat.

Das ist ein wahrhaft großes Verdienst und ein Beweis seines überragenden Ingeniums.

Die Herausgeber von Quaracchi haben hervorgehoben, daß sich Bonaventura in seiner Lehre stets gleich geblieben ist. Diese Behauptung bewahrheitet sich in seiner Erkenntnislehre. Alles was Bonaventura in dem Itinerarium, in der q. d. de scientia Christi (qu. IV), dem Sermo IV und den Collationes in Hexaëmeron über das Erkenntnisproblem lehrt, ist nur die Anwendung, die weitere Auseinandersetzung und Entwicklung seiner im Sentenzenkommentar vorgetragenen Lehre.

Man halte sich stets vor Augen, daß die wissenschaftliche Laufbahn Bonaventuras tatsächlich mit dem Sentenzenkommentar ihren Abschluß fand. Im Frühjahr 1257 wurde er durch seine Erwählung zum Generalminister, ein Amt, das er bis 1273, also bis zu dem Jahre vor seinem Tode, bekleidete, der Wissenschaft so gut wie entzogen. Man kann das mit Kardinal Ehrle [2] als einen Verlust für die mittelalterliche Philosophie und Theologie bedauern; der Orden des hl. Franziskus erhielt in ihm den Mann der

[2] „Kaum war der hl. Bonaventura nach Beilegung der langwierigen Streitigkeiten 1256 mit der Magisterwürde bekleidet worden, als ihn 1257 das Generalkapitel seines Ordens leider allzufrüh der wissenschaftlichen Laufbahn entriß", Zeitschrift für katholische Theologie VII, 1883, S. 43—44. Vgl. auch Fr. Ehrle, *Der heilige Bonaventura, seine Eigenart und seine drei Lebensaufgaben.* Franziskanische Studien 8 (1921), 109—124.

göttlichen Vorsehung, der sich durch seine weise, geschickte, milde und doch tatkräftige Amtsführung unschätzbare Verdienste um die große Stiftung des hl. Franziskus erworben hat, weshalb diese ihn an erster Stelle nach diesem verehrt.

Daß sich Bonaventura in seinen späteren Werken stets gleich geblieben ist, möchte man ihm vielleicht auf den ersten Blick nicht gerade als Verdienst anrechnen. Denn an und für sich gilt es als Empfehlung für die geistige Kraft eines Menschen, daß der Verstand sich entwickelt, reif wird, ja sich korrigiert, wie wir das ganz besonders bei Augustinus, aber auch bei Thomas feststellen. Aber Bonaventura sah sich gezwungen, seinem Orden seine ganze Kraft zu widmen. So wird es denn verständlich, daß der große wissenschaftliche Streit seiner Tage in dem Sinne an ihm vorbeiging, daß er zu keiner Verbesserung oder genauer gesagt zu keiner gänzlichen Verwerfung des Systems kam, in das er sich vollständig eingelebt hatte und das er als die Lehre des großen Kirchenlehrers Augustinus betrachtete. Die vielen, seinen Geist vollständig beanspruchenden Sorgen haben ihm nicht die Muße gelassen, sich mit Ruhe in die moderne, vollständig neue Richtung hineinzudenken, zu der ihn sowohl seine Erziehung in der Schule Alexanders von Hales, seine eigene Entwicklung während seiner lehramtlichen Tätigkeit, endlich seine unmittelbare Umgebung von Lehrern des eigenen Ordens in Gegensatz drängten.

Dazu kommt, daß die Männer der neuen Richtung, besonders Albertus und Thomas, so groß auch ihr wissenschaftlicher Ruf war, doch in den Augen ihrer Zeitgenossen nicht mit einem Augustinus zu vergleichen waren, geschweige denn neben ihm bestehen und in philosophicis noch über ihm stehen konnten. In dieser Sturm- und Drangperiode, die der Wissenschaft völlig neue Bahnen wies, in dem unausbleiblich damit verbundenen heftigen Widerstreit zwischen konservativer und fortschrittlicher Richtung war es für den Ordensgeneral Bonaventura — man darf es ruhig sagen — unmöglich, neue Bahnen einzuschlagen, und wir müssen ihm dankbar sein, daß seine versöhnliche, friedliebende Sinnesart sich nie hat verleiten lassen, sich öffentlich in den erbitterten Kampf zu mischen, sondern ihn antrieb, die Liebe und die Eintracht nachdrücklich zu betonen, wie er am Ende des sermo IV: Christus unus omnium magister auch tat.

Daß Bonaventura sich gleich geblieben ist, gereicht ihm zur Ehre; denn das ist ein neuer Beweis dafür, welch klare Übersicht und Einsicht er sich in das Erkenntnisproblem gebildet hatte, so daß er nach Bedarf aus der Fülle seines Wissens schöpfen konnte.

Wir haben Bonaventuras Lehre oft mit der von Thomas verglichen, weil beide an der Grenzscheide zweier philosophischen

Perioden stehen und beide als Hauptvertreter ihrer Richtung zu gelten haben. Doch hüte man sich vor unberechtigten Folgerungen.

Gewiß haben Bonaventura und Thomas gleichzeitig ihre Sentenzenkommentare geschrieben. Doch darf man diese beiden Kommentare nicht ohne weiteres in Vergleich miteinander bringen.

Thomas war in Alberts Schule aufgewachsen, und obwohl dieser sich von dem Augustinismus noch nicht ganz freigemacht hatte, kommt ihm doch das große Verdienst zu, Thomas in aristotelischem Sinne herangebildet zu haben. Thomas fand in Albert den genialen Lehrer, der ihm sicher einen Teil des Wagemuts eingeflößt hat, gegen eine Welt von Gelehrten in und außer seinem Orden die neue aristotelische Erkenntnislehre aufzubauen und ungeachtet des heftigen Widerspruches unentwegt zu verteidigen. Bonaventura aber fand sich sowohl durch Naturanlage wie auch durch seine Erziehung und Umgebung in die entgegengesetzte Richtung gewiesen. Diese Gesichtspunkte lassen sich bei Beurteilung der Sentenzenkommentare beider Lehrer nicht ungestraft vernachlässigen. Ein Vergleich aber mit den späteren Werken des Aquinaten verlangt von dem Geschichtsforscher noch größere Behutsamkeit, da Bonaventura mit 35 Jahren seine Lehrtätigkeit beschloß, Thomas sich aber bis zum Lebensende der wissenschaftlichen Forschung gänzlich widmen konnte.

Daß Veranlagung und Umstände aus Thomas den größten Lehrer des 13. Jahrhunderts, vielleicht selbst der Kirche gemacht haben, schmälert keineswegs die Verdienste des Mannes, der, obschon er seine geniale Kraft der Leitung des Franziskanerordens widmen mußte, doch als der Hauptvertreter der Franziskanerschule gefeiert werden darf, ein Ruhmestitel von höchstem Glanze, da im Orden des seraphischen Vaters so viele Männer der Wissenschaft geleuchtet haben.

Zum Schlusse wiederholen wir die Worte, die Papst Leo XIII. nach Angabe der Ausgabe von Quaracchi an den General des Franziskanerordens richtete: S. M. Sixtus V Decessor noster verissime affirmavit eos esse „duas olivas et duo candelabra in domo Dei lucentia, qui et caritatis pinguedine et scientiae suae luce totam Ecclesiam Dei“ collustrarunt, atque eos „singulari Dei providentia eodem tempore tamquam duas stellas exorientes ex duabus clarissimis regularium Ordinum familiis“ prodiisse „quae ad catholicam religionem propugnandam maxime utiles, et ad omnes labores ac pericula pro orthodoxa fide subeunda paratae semper existerent“.

Namenregister.

Adam de Marisco 74[146]
Aegidius de Roma (Columna 7[33], 87[186], 157[104], 160[110]
Agnostizismus 164
Akademiker 205, 235
Aktualismus 164
Alanus ab Insulis 233
Albert der Große 14, 71, 73, 85[183], 87, 166, 169, 201[1], 289, 290
Alexander v. Hales 2[10], 6[29], 7, 14, 22[63], 30, 39, 49, 55, 56, 57, 59, 69, 69[131], 71, 73, 90, 92, 152, 185, 238, 239[68], 240, 242, 244[6], 263, 286, 289
Alfârâbi 241
Anselm v. Canterbury 201[1], 241[75], 259, 261, 263, 263[11], 267[15]
Araber 150, 185, 283, 284, 286
Aristoteles 2, 3, 7, 13, 14, 15, 25, 26, 30, 31, 34, 37[157], 46, 46[52 55], 47, 47[61], 48, 48[68], 50, 51[82], 59, 60, 60[110], 61[110], 72, 75, 77, 77[154], 78, 79, 79[160], 80, 80[163], 81, 81[165], 82, 82[170], 93, 93[200], 94, 100, 101[237], 102, 103, 104, 105, 108[16], 109, 111, 111[23 24], 116, 116[39 40], 118, 120, 120[55], 124[13], 126, 131, 132, 134, 135, 139, 140, 141, 142[64], 143, 144, 146, 148, 150, 152, 153, 155, 159, 166, 168, 169, 178, 185, 202[2], 203, 221, 235, 241, 244[6], 256, 259, 260, 267[15], 276, 278, 286, 287
Aristotelismus 14, 37, 42, 59, 103, 110, 137, 139, 162, 164, 283, 284, 286
Augustinus 2, 7, 14[8], 15, 16, 22, 37, 41[12], 45, 50, 51[82], 58, 65, 66, 67, 69, 71, 72, 75, 82, 82[110], 86, 89, 89[190], 90, 90[192], 93, 93[200], 94, 100, 101, 101[237], 102, 107, 107[14], 110, 110[19], 111, 111[23], 138, 142, 143, 144, 145, 174, 176, 177, 178, 179[23 24], 183, 183[34], 184, 185, 186, 188, 198, 199, 200, 201, 201[1], 202, 202[2], 203, 204, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 213, 215, 217, 217[30], 218, 219, 220, 221, 222[40], 228, 230, 234, 235, 236, 239, 240, 241, 241[75], 244[6], 247, 248, 253[26], 256, 270[16], 273, 276, 283, 286, 287, 289, 290
Augustinismus — Augustinianer 2, 6, 37, 39, 41, 59, 63, 67, 73, 85[183], 86, 86[183], 98, 102, 104, 106, 109[18], 110, 166, 169, 171, 176[21], 178, 183, 184, 185, 200, 202, 210, 213, 214, 216, 217, 222, 241, 241[15], 242, 248, 283, 286, 287
Averroës 59, 60, 61, 63, 63[116], 76, 111, 150, 158[104], 160, 160[110]
Avicebron 284
Avicenna 33, 70, 87[186], 126, 126[20], 150, 241

Baeumker 15, 85[183], 110[22], 201[2], 261[9]
Bartholomäus v. Capua 240[71]
Baumgartner 14[7], 59[103], 158, 201[2], 205, 241[75], 261[9]
Baur 241[75]
Bernardus v. Clairvaux 270[16]
Boëthius 81, 125, 129, 129[36], 130[39], 182[29], 228, 256, 257[3]
Božitković 193[54]
Braun 162[113], 241[75]
Buonpensiere 201[2]

Cartesius 103, 109, 137, 138, 196
Couailhac 201[2], 253[27]

Daniels 202[2], 257[6]
David Hume 138
Delorme 70[136]
Denifle 201[2]
Desbuts 247, 261[9], 263[11]
Dietrich v. Vriberg 59, 241[75]
(Pseudo) Dionysius Areopagita 170, 265, 265[13]
Duns Scotus 158, 159, 160, 160[111], 161, 162[113]
Dupont 201[1]

Eberle 14[6]
Ebner 241[75]
Ehrle 7[33], 157, 158[107], 288, 288[2]
Empirismus 137, 138, 139, 140, 146, 164
Endres 2[10], 6[29], 7[34], 69[131], 90[193], 185, 185[37 38], 239
Etienne Bonnot de Condillac 138
Eugenius (Papst) 270[16]
Eustachius, Fr. 187, 239[69], 240, 242

Fabre 249
Ferrari 201[1]
Ferrariensis 74[144]
Fichte 139

Fischer 241[75]
Franziskanerschule 71, 143, 154, 156, 157, 158, 174, 221, 238, 239, 239[68], 288
Franziskus v. Assisi 226, 240, 288, 289

Gilson 261[9]
Gioberti 250
Gonzalez 19[46], 250
Grabmann 1[1], 7[33], 14[9], 73[139], 154[96], 156, 156[103], 172[5], 174, 178[22 23], 185[35], 186, 201[1 2], 221, 241[75]
Gregorius (Papst) 207, 246
Groot, de 240[71]
Guillelmus Alvernensis 74[146]
Grunwald 249, 263[11], 266[14]
Gundissalinus 59
Gutberlet 239[69]

Hegel 138
Heinrich v. Gent 39, 86, 162, 176[21], 241[75]
Herausgeber v. Quaracchi 3[11], 5[23], 6[29], 21[58], 22[63], 64[116], 67[126], 85[183], 109[18], 118, 134[47], 135, 150, 176[21], 193, 201[1], 223, 234, 242, 242[11], 245[8], 250, 279[6], 286, 288
Hertling 206[16]
Hessen 201[2], 206[16]
Hoffmans 155, 155[101]
Hoogveld 154[96]
Hugo v. St. Cher 39
Hugo v. St. Viktor 86, 173, 173[11], 256

Idealismus (Idealisten) 137, 138, 139, 140, 146, 164, 254
Illuminationisten 73, 74, 253, 286
Isaak Israeli 150

Jansen, B. 161[112], 202[2], 216
Jeiler 52[82], 53[88], 106[10], 112[26], 201[1], 242, 247[19], 251, 254, 261, 262, 263, 264
Joannes v. Damaskus 186, 256, 257[3], 264
Joannes Peckham 39, 70, 70[133], 187, 187[42], 239, 239[69], 240[71], 242
Joannes v. Rupella 2[10], 7, 14[10], 22[63], 39, 59, 65, 66[124], 69, 69[131], 71, 73, 90, 109[18], 152, 182, 185, 186, 239, 239[96], 242, 286
Juvenalis Annianensis 201[2]

Kälin 14[8]
Kant 138, 139, 140, 146
Keicher 59[104], 65[124], 69, 70, 70[136], 92[197], 93[199], 241[73]
Krause 1[1], 39[1], 201[1], 223, 253[27]
Krebs 59[106], 241[75]
Kugler 164[115]

Ledochowski 202[2]
Leo XIII 290
Lepidi 201[1], 243[1], 253[26]
Lutz 1[1], 24[75], 25[82], 28[99 100], 30, 39[1], 201[2], 253

Malebranche 138, 247, 250
Mandonnet 7[33], 59[103], 60[110], 63[116], 64[116], 70[136], 73, 73[139], 74[146], 158, 176[21], 241, 241[73 75]
Manser 2[10], 7[34], 14[10], 65[124], 69[131], 90[193], 109[18], 161, 161[112], 162, 162[113], 163, 165, 182[31], 185, 186, 239[69]
Matthäus v. Aquasparta 14, 14[9], 39, 59, 69, 154, 172, 172[5], 178, 178[22 23], 179, 184, 186, 187, 187[41], 201[1], 221, 234, 235, 236[64], 237, 338, 239[69], 241[75], 242
Mausbach 201[2]
Michalski 164[115]
Michelitsch 160[111]
Minges 109[18], 160[111], 239[69]

Neuplatoniker 58, 63
Neuplatonisme 199, 202[2], 241[15], 247
Nominalisten 86, 160

Okkasionalismus 138
Ontologismus 201, 201[1], 202, 242, 243, 247, 250, 252[26], 253
Ontologisten 71, 72, 138, 221, 224, 242, 243, 245[8], 246, 247, 249, 250, 252[26], 274, 286
Origenes 281[7]

Palhoriès 23, 28[99], 37[157], 202[2], 234, 250
Panlogismus 139
Paschen 263[11]
Petrus Joannis Olivi 39, 161[112]
Petrus Lombardus 45, 266, 286
Petrus v. Tarentasia 39, 87, 176[21]
Phänomenalismus 138, 164
Plato (Platonismus) 14, 14[104], 46, 46[52], 58, 75, 94, 98, 100, 101, 101[237], 103, 104, 109, 137, 138, 139, 141, 142, 142[64], 174, 183, 184, 185, 191, 202[2], 220, 222, 228, 235, 238, 247, 283, 286
Plotin 15, 94, 174, 184, 196, 200, 201, 227[58], 241[75], 276, 283
Portalié 202[2], 241[75], 247[20]
Pythagoras 59, 79

Renz 58[101]
Richard Klapwel 157[104], 160[110]
Richard v. Mediavilla 86, 187, 241
Richard v. St. Viktor 241[75]
Robert Großeteste 74[146], 241[75]
Robert Kilwardby 39, 86
Roger Bacon 14, 59, 73, 74, 92, 138, 154, 155, 156, 160, 239, 283

Roger Marston 59, 70, 70[136], 187, 239[69], 240, 242
Roland v. Cremona 39
Rosmini 138

Salimbene 63[116]
Sassen 241[75]
Schmid 14[6], 14[8], 134[47]
Seeberg 201[2], 242[77]
Seneca 156[104]
Sensismus 138, 164
Siger v. Brabant 59, 241, 241[75]
Simar 30[114], 49[76 77], 55
Sixtus V. 290
Skeptizismus 164
Socrates 268[15]
Solipsismus 139
Spettmann 70[133], 187[42]
Storz 14[8], 247
Stuart Mill 138
Subjektivismus 138, 164

Thomas v. Aquin 10, 13[5], 14, 15, 16, 17, 18, 19[39 46], 20, 22[63], 24[75], 28[99], 29, 29[106], 30, 31, 33, 35, 36, 37, 38, 39, 46, 46[51], 47[59], 48, 55, 56, 57, 58, 61[110], 63, 68, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 81, 85[183], 87, 92, 94[201], 97[221], 101, 102, 102[243], 103, 109, 110, 112, 118, 130, 134, 135, 135[57], 136, 137, 139, 140, 141, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 150, 150[82], 152, 153, 154, 156, 156[104], 157[104], 158, 159, 160, 161, 162[113], 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172. 176[21], 178, 178[22 23], 181[29], 182, 182[29], 183, 184, 187, 189, 190, 191, 193, 200, 201, 201[1 2], 202, 203, 204, 205, 206, 208, 212, 213, 214, 216, 217, 220, 221, 229, 235, 239, 240[71], 242, 242[77], 244[4], 250, 251, 252[25], 253, 253[26 27], 254, 257, 259, 261, 262, 264, 265, 265[13], 273, 274, 275, 276, 278, 279, 279[6], 281[7], 283, 286, 287. 289, 290
Thomismus — Thomisten 5, 42, 49, 58, 71, 103, 104, 139, 152, 154, 156, 158, 196, 200, 239, 240, 241, 243, 249, 253, 286, 287
Tilman Pesch 201[1]

Ubaghs 71, 138, 243, 249
Ueberweg-Baumgartner 158[108], 160[111], 202[2], 241[75], 261[9]
Ueberweg-Heinze 163[114]

Vacant 159
Varro 59, 79

Werner 1[1], 58[102], 90[193]
Wilhelm v. Auvergne 14, 14[7], 59, 86, 138, 241[75], 247, 283
Wilhelm v. Falgar 39
Wilhelm de la Mare 6[33], 87[186], 156, 157, 158, 160, 160[110], 161
Wilhelm v. Ockham 138, 154, 156, 160[110], 161, 161[112], 162, 162[113], 163, 164
Willmann 201[1]
Witelo 86[183] 110[22]
Wulf, de 14[6], 109[18], 158, 160[111], 165[116], 185, 201[1], 223

Ziesché 3[11], 6[29]
Zigliara 201[1], 242, 243[1], 252

Sachregister.

A. Die Lehre des hl. Bonaventura.

Abbild: gehört der vernünftigen Seele an 37. Sinnliches Gedächtnis kein Abbild Gottes 37. Niedere Vernunft: Abbild Gottes 45. Eigentlich in der höheren Vernunft 45. Vorzüglich in den Fähigkeiten 45. Mensch nach dem Abbild Gottes erschaffen 45. Wesen 271 ff. Eine similitudo expressa 272. Angeboren 257. Dreierlei Voraussetzungen 273. Abbild Gottes 151, 174, 211 ff., 228 f., 271. In der ursprünglichen Gerechtigkeit 222. Im Zustande der gefallenen Natur 212, Die Erkenntnis Gottes angeboren 256. Gott als Beweger 212. Seine Erkenntnis nur durch die höhere Vernunft 257. Im höchsten Sinne in Betätigung auf Gott 272. In den Potenzen 272 f.

Abstraktion: Bonaventura ausgesprochener Anhänger 34. Alle Erkenntnis setzt sie voraus 58, 78, 243, 285. Bei den Sinnen eine gewisse Abstraktion 19. Bei den äußern Sinnen der niederste Grad 23. Durch sie tritt die Außenwelt in uns ein 78. Quiditative 77, 94, 126 ff., 129, 197, 243, 285. Ihr Ergebnis das Allgemeine, Notwendige, Ewige 78, 126 ff., 132, 146. Die intellektuelle grundverschieden von der sinnlichen 129, 146, 162 ff. Geht der Tätigkeit der höheren Vernunft genetisch voraus 136, 197, 243, 285. Der modernen Philosophie unbekannt 164. Erkenntnis der Seele ohne Abstraktion 181.

Ähnlichkeit (similitudo): Doppelter Art 125. Vierfach 271. Gleich der quiditas abstracta 127 ff. Sache und Ähnlichkeit 131, 147. Id quo in der Erkenntnis 147 f. Geistige Geschöpfe similitudo expressa 272. Seele nicht erkannt mittels einer abstrahierten similitudo 181.

Allgemeine, das: ausschließlich Objekt der Vernunft 19, 78 f., 126 ff., 152 ff. Realität 163. Durch Abstraktion aus dem Singulären 78, 126 ff., 132, 146. Prinzip der Kunst und Wissenschaft 127, 163, 165. Vom Metaphysiker betrachtet 129. Bonaventuras Auffassung 152 ff., 229. Der modernen Philosophie unbekannt 164.

Angeborene Ideen: Bonaventura unbekannt 103, 109, 196, 199, 255. Engel hat sie 76, 105. Seele kennt sich per cognitionem innatam 179. Erkenntnis Gottes angeboren 255 ff. Verlangen und Erkenntnis nach dem Wahren und Guten angeboren 256. Das Gedächtnis bewahrt sie auf 101.

Apprehendere: ist das Aufleuchten der Wahrheit im allgemeinen 117.

Auge: dreifaches 173. Der Vernunft 233.

Äußern Dinge: Spur Gottes 211, 271.

Außenwelt: Steht zwischen dem göttlichen und menschlichen Verstande 151. In ihr alles konkretisiert 77. Bietet sich den Sinnen an 19. Objekt der Sinne 18. Der Mensch tritt durch eigene innere Kräfte mit der Außenwelt in Kontakt 77. Tritt mittels äußerer und innerer Sinne und Abstraktion in uns ein 78.

Collatio: zweifach 119.

Comprehendere: ein Umfassen des Ganzen 117.

Concupiscibilis und irascibilis: Nicht zwei verschiedene Potenzen 90.

Concupiscibilis: Von der höheren Vernunft geleitet 43. Hindernis für die innere Erfahrung 194, 195, 230. Verlockt uns 194. Heilmittel 196.

Concursus generalis: bei der Betätigung der Vernunft nicht genügend 67[126], 223, 286.

Christus: Magister interior 211, 217, 234.

Demonstrator (Gelehrte): Zielt auf die unveränderliche Wahrheit ex suppositione 219, 220, 224, 230, 248, 285. Große Anzahl 220, 225.
Demonstrationsbeweis: Seine Wahrheit auf dreifache Weise zu fassen 219.
Demonstrationsprinzip: Nicht simpliciter unveränderlich 218.
Ding: Dreifache Existenz 130 f., 209 f., 227, 265, 269 f. Vollkommener im Verstande als in sich 130 f. Ding und similitudo 131. Ding an sich 138 f., 146, 147, 151, 153, 163. Steht zwischen göttl. und menschl. Verstande 151. Abglanz der ewigen Wahrheit 151. Wird in sich selbst einfach begriffen 115. Erkenntnis des Dinges 126, 143 ff. Wird erkannt durch seine Wesenheit 126, 128, 129. Ding und Verstand verhalten sich als Materie und Form 147. Dinge, welche die Phantasie übersteigen 180. In den rationes aeternae unveränderlich 210.
Einbildungskraft: Sieh Phantasie.
Einkehren in sich selbst: Warum so wenigen gegeben 193 ff.
Einstrahlung: Von Ideen in der natürlichen Ordnung ausgeschlossen 199, 222, 287. Wie man sich dieser in den rationes aeternae bewußt wird 224. Gibt die unfehlbare Sicherheit der Wahrheit 232, 275. Gott strahlt die Sicherheit in den Verstand ein 67 ff., 205 ff.
Einzelding 3, 4, 6. Die Vernunft begreift es nicht 77 f., 131 ff., 141, 153. Die Natur vervielfältigt sich in den Einzeldingen 129. Seele kein Einzelding 3, 4.
Empfindung: Sieh Wahrnehmung.
Engel: Steht zwischen Gott und Mensch 65, 76. Wesentlicher Unterschied zwischen Engel und Mensch 5, 114, 115. Hat einen intellectus agens 134[47]. Hat keinen intellectus possibilis, sondern actualis 105. Ist pleniformis 105, 113. Hat angeborene Ideen 76, 105, 133. Sein Begreifen ist intelligere 114 f. Begreift in instanti 115. Seine Vernunft gottähnlich 115. Erkennt die universalia durch eingeschaffene Ideen 133, 153, 277; die singularia mittels Zusammenlegung von allgemeinen Begriffen 133, 152 f., 277. Objektivität der Erkenntnis 133, 151 f. Erkennt durch seine natürliche Erkenntnis Gott nicht im Wesen 244. Suggeriert nur der niederen Vernunft die Wahrheit 45, 65, 200[74], 287.
Erbsünde: hat die menschliche Natur auf zweifache Weise angesteckt 194. Hat die intellektuellen Kräfte geschwächt 44. Hat den Menschen verunstaltet 194. Hindernis für die Einstrahlung des göttlichen Lichtes 195.
Erfahrung: Für die Erkenntnis notwendig 82. Jede Erkenntnis fängt mit ihr an 13, 82, 146 f. Innere Erfahrung Zentralobjekt des menschlichen Wissens 174.
Erkenntnis: Mehrere Quellen 112, 137, 265, 284 f. Jede fängt mit den Sinnen an 13, 136. Nicht jede stammt aus den Sinnen 63, 110 f., 179. Empfängt aus den Sinnen den Stoff 113. Gegenwart der Bilder genügt nicht 106 f., 121, 125, 147. Geistigkeit der Seele genügt nicht 107. Luminositas erforderlich 107. Doppelte Ähnlichkeit gefordert 125, 147. Formelle Verbindung von Potenz und Objekt gefordert 121, 125, 128, 147. Gegenwärtigkeit als Erkenntnisgegenstand notwendig 122 f., 125, 181. Dreifache Gegenwart 123 f. Tota cognitio est a forma 128. Per similitudinem abstractam 124, 125 ff. Der menschlichen Erkenntnis liegt die similitudo imitativa zugrunde 126. Vollständige Erkenntnis 126, 146, 172. Objektivität 125, 137 ff., 147 f., 151 f. Hängt von der Gewißheit der Dinge ab 150 f., 153. Erkenntnis des Dinges an sich 147 f., 152, 163. Vollkommen im Urteil 114, 173. Ad infra, ad par, ad supra 98, 173, 181, 200, 226, 270, 274. Erkenntnisgegenstand 122 ff., 147. Des Individuellen 131 ff. Dreifache Erkenntnis: mit Ausschluß der Phantasie; unter Teilnahme der Phantasie; das Genügen der Phantasie 180. Bedingungen für die Erk. 180 f. Bedingungen für ihre Sicherheit 209. Für volle Erk. notwendig unveränderliche Wahrheit, unfehlbares Licht 209. Sichere Erk. von unfehlbaren Regeln abgeleitet 216.
Erkenntnistheoretisches Problem: Eines der wichtigsten der Philosophie 137. Beherrscht die Geschichte der Philosophie 137

Forma corporeitatis: 5, 184.
Friede: Suchen wir notwendig 257, 266. Finden wir allein in Gott 257. Verlangen angeboren 257.

Gedächtnis (das sinnliche): Zweite zusammentragende Kraft 31 f., 35. Bewahrt Eindrücke der Sinne und stellt sie wieder vor 35, 36, 38, 94,

144. Kein Ebenbild Gottes 37. Viele Sinnesempfindungen ein Gedächtnis 35. Natur eines Spiegels 36. Stellt auch das Vergangene vor 36. Reminiscentia nicht in den Tieren 37.

Gedächtnis (das intellektuelle): Eigene Auffassung Bonaventuras 94. Reminiscentia allein im intell. Gedächtnis 37. Ebenbild Gottes 37, 102, 228, 229. Mehrfache Auffassung: das Intelligenz und Willen folgt; das diesen vorausgeht 94 f. Das diesen folgt 95—98. Hier geht das Lernen dem Erinnern voraus 95, 101, 174. Aus wiederholten Akten entsteht ein sicheres Gedächtnis 96. Nimmt die äußere Welt in sich auf 95. Das Erinnern eine eigenartige Tätigkeit 96, 174, 176. Seine Tätigkeit naturnotwendig 96. Alles Erfaßte haftet in ihm 95. Hat eine vielfache Funktion 96 f. Dreifaches Gebiet 97, 228. Bild der Ewigkeit 97, 228. Je tiefer gedacht, je tiefer behalten 95 f. Geschwächt und ausgelöst durch das Vergessen 97. — Das Intelligenz und Willen vorausgeht 98, 102, 228, 273. Entspricht dem Vater 95. Erste wichtigste Tätigkeit der Seele 98, 101. Ursache aller Erkenntnis 98, 102. Erinnert an alles, was die Seele in sich trägt 99, 100, 174. Hier kein eigentliches Erinnern, sondern Schauen des Gegenwärtigen 101, 195, 229. Wird von oben her bestimmt 101, 229. Erste Prinzipien ihm immer gegenwärtig 99, 100, 110, 229. Ingenium und Gedächtnis identisch 100. Ewige Gesetze immer gegenwärtig 100, 227 ff. Erinnert sich Gottes 99, 100, 229.

Gehör 22, 24, 27.

Geist: sieh Vernunft.

Geisteslicht (naturale iudicatorium): Leuchtet bei der Erkenntnis 114. Angeboren 50, 106 ff., 114. Natürliche Norm 53. Wird an Gottes Licht angezündet 107. Ob genügend für die Erkenntnis? 107 ff. Auf die Wahrheit angelegt 107 ff. Sieh: Licht.

Geistige, das: nicht durch die Sinne erkannt 39, 63, 94, 110 ff., 179, 197, 198, 200, 285. Per essentiam erkannt 124, 137, 285. Quod est ad par 184.

Geistige Materie: der Seele 2, 2^{10}, 3, 5.

Gelehrte: sieh demonstrator.

Gemeinsinn: Die fünf äußeren Sinne kommen in ihm zum Bewußtsein 29, 38, 144. Die Akte der äußern Sinne verlangen ihn 29. 30. Gehört einigermaßen zu diesen 20. Ursprung und Vereinigung der äußern Sinne im Gemeinsinn 30 f., 31. Erste zusammentragende Kraft 31 f. Erfaßt abstrakte Species 30. Sein Objekt das sensibile 31. Vollkommener als äußere Sinne 30.

Genus: nicht bloß ein Spiel der Vernunft 153.

Geruch: 22, 24, 27.

Geschmack: 22, 24, 27.

Geschöpf: Beschränkt 10, 216, Viele Fähigkeiten 10. Aus nichts neigt zum nichts 67, 216, 219. Hat eigene innere Kräfte 66, 77. Dreifaches Verhältnis zu Gott 211. Aus sich unbeständig, veränderlich, fehlbar, begrenzt usw. 216. Kann die absolute Sicherheit nicht geben 248. Ein Hinweis auf Gott 257 f. Seine productio ex nihilo fordert unendliche Kraft 226. Jedes Spur, eines Abbild Gottes 271. Durch den Menschen auf Gott hingerichtet 272.

Gesetz: nach dem wir urteilen, selbst nicht beurteilt 215, 228, 230. Unerfaßbar 214 f. Nicht erschaffen 228. Dem Gedächtnis immer gegenwärtig 100, 227 ff.

Gesicht: 22, 24, 25, 27, 29. Gehört der Seele an 17. Das Auge nicht das Sehen 79.

Gewissen: Zweifaches Verständnis 54. Vervollkommnung der praktischen Vernunft 49, 55. Dreifacher Sinn 49. Ein habitus 49: angeborenes 50 ff., 111, 177; erworbenes 50 ff. Angebornes kann nicht irren 52; erworbenes kann irren 52 f. Bedarf der Synteresis 53. Verhältnis zum Naturgesetz 55.

Glaube: in seiner Wesenheit erkannt 177 f., 287 ff.

Gleichnis: beim Geschöpf ein eingegossenes Geschenk Gottes 211.

Glückseligkeit: im höchsten Gut 257, 266. Verlangen angeboren 257.

Gott: Das Universum stellt ihn in sinnenfälliger Totalität vor 116; die rationalis creatura in geistiger Totalität 116; jede unvernünftige Kreatur nur teilweise 116. — Actus purus 76, 113, 123, 232, 248. Das notwendige Sein 233, 276. „Qui est", der erste Name Gottes 231 f., 256, 276, 285. Ist einer 233. Höchste Wahrheit 216, 218. Allein in ihm die sichere Wahrheit 216, 22, 227 f., 276. Hat alles für sich geschaffen 272. Dreifacher Grad in der Einwirkung Gottes 211. Gab allen Geschöpfen eigene innere Kraft 66. Ur-

bild aller Geschöpfe 125. Vorbild und Ursache von allem 113, 119, 123, 142, 149, 151, 215, 245. Wie die Dinge in Gott sind 130. Aller Wesen Akt 83, 215. Vom göttlichen Verstande alles abhängig 151. Leuchtendes Buch der Wahrheit 107, 110, 227. Licht, das uns erleuchtet 66, 217, 227. Der Meister, der uns unterweist und leitet 66, 67. Sieh: magister interior. Intellectus agens genannt 66 ff., 223 Zuerst von der Vernunft anerkannt 194, 232, 248, 249. Das unfehlbare Licht 222. Im Innersten der Seele gegenwärtig 64, 122, 177, 194, 220, 225, 231, 257, 275; wird nicht erkannt 122 f., 177. Kann dort wirken 64. Allein über dem menschlichen Geiste erhaben 64 f., 231. Er allein kann die „mens", das höchste im Menschen, erleuchten 65, 76, 223. — Kennt alles in seiner eigenen Wesenheit 105, 113, 119, 123, 149. Göttl. Erkenntnis verursacht die Dinge 125 f., 149 ff. Kennt die singularia 78, 280. — Gott und das Göttliche für uns unbegreifbar 117, 245 ff. Zuerst seine Existenz von uns erkannt 256. Durch ihn alles andere erkannt 197 f. Gegenwart als Erkenntnisgegenstand 122 f. Dreifache Gegenwart 123 f. Kann auf dreifache Weise betrachtet werden 231. Aufstieg in der Erkentnis Gottes 114, 226. Sechs Stufen des Aufstieges zu Gott 194, 226. Kann auf Erden in seinem Wesen nicht geschaut werden 205, 243 f. 246; nur im Himmel 245f., 249. Wird er gekannt, dann nicht zum Teile 246. Weltall die Leiter unseres Aufstieges 226. Unsere Erkenntnis wie im Spiegel 174. Nicht mittels Sinnenbildes erkannt 111, 177, 180, 270, 273. Nicht mittels der Phantasie 112. Von Natur angeboren 111, 177, 255, 256, 257. Mittels des Gedächtnisses 100, 229. Seine Erkenntnis, nicht möglich vor jeder Erfahrung 255. Unsere intuitive Erkenntnis vom Dasein Gottes 255 ff. Bonaventura übernimmt das Argument vom hl. Anselm 259. Der Weise kennt seine Existenz intuitiv 263 f. Wir haben rationelle Erkentnis von seiner Existenz 264 ff. Drei Klassen von Argumenten für sein Dasein 265 ff., 285; in der Außenwelt 227, 269 f., 285; in seinem Abbild 271 ff., 285; in den rationes aeternae 274 ff., 285 f. Von Wenigen in diesen beschaut 275. Höhere Vernunft von ihm erleuchtet 45, 65, 67. Göttliches Gesetz steht über dem Gewissen 52. Göttlicher Wille durch die höhere Vernunft zu Rate gezogen 42.

Grundkörper: fünf 21, 22, 22[58].

Himmelsbewohner: Schauen Gott in sich selbst 245 f., 249. Die göttlichen Ideen 222.

Imaginatio: sieh Phantasie.

Incommunicabilitas: Seele hat kein unmitteilbares Sein 4.

Intellekt: sieh Vernunft.

Intellektives Leben: quillt aus der Seele 6. Keine Substanz 6 f.

Intellectus agens und intellectus possibilis: Zwei innerliche Kräfte der Seele 66 f., 68, 76, 77, 105, 145. Zwei Differenzen des einen Verstandes 77, 92, 93. Keine zwei real unterschiedenen Potenzen 18, 92 f. Nicht identisch 81. Verhalten sich als Materie und Form 79, 84, 128. Beziehung und Wechselwirkung beider 83 ff. Arbeiten unzertrennlich zusammen 84, 85, 128. Betätigen sich im Begreifen 84. Sind in der getrennten Seele 80.

Intellectus agens: Heißt so, weil er zum Erkennen führt 84. Dem hl. Augustin unbekannt 58. Bedarf Gottes 83. Gott gegenüber, dem höchsten nach passiv 67, 68 f., 223 f., 285. Gott int. agens genannt 66 ff., 223. Sein Wesen besteht in Tätigsein 83, 146. Innere Differenz des menschlichen Verstandes 66, 76 ff., 83, 93, 145, 163. Aktive Kraft 66, 77, 83, 128, 145. Abstractivus 77, 83, 84, 146, 285. Bedarf eines Erkenntnisgegenstandes 83. Verhältnis zu den Sinnen 80. Verhältnis zum Phantasiebild 34. Reinigt die Phantasmen 84. Volle Tätigkeit in der Zuwendung zu den Phantasmen 83. Von Anfang tabula rasa 80, 81, 82, 83, 84, 105. Sieh Mensch, Seele, Vernunft. Arbeitet mit dem possibilis unzertrennlich zusammen 84, 85, 128. Nicht real unterschieden vom int. possibilis 92 ff. Nicht ein und dasselbe wie int. possibilis 81. Prägt die Formen in den possibilis ein 128. Für die Erkenntnis der Außenwelt notwendig 125. Genügt nicht auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis 67, 68. Ist nicht immer tätig 83. Begreift nicht ohne Species 34. Kann alles machen 117 f., 181. Löst das allgemeine Bild ab 83, 84, 135, 142, 146 f. Erstreckt sich nicht auf das Zukünftige 118. Ist in der ge-

trennten Seele 80. Engel hat einen int. agens 134[47].
Intellectus possibilis: Innere Differenz des menschlichen Verstandes 66, 76 ff., 83, 93, 121, 145, 163. Verhältnis zum Körper 79, 80. Hängt im Akt von Körper und Sinnen ab 79. Gehört der Seele an 79. 80. Ist nicht die Hyle 79. Ist in doppelter Möglichkeit 79. Ist zum Empfangen geeignet 79, 84, 121, 145. Ist nicht rein passiv 34, 79, 80, 84. Kein unmittelbarer Kontakt mit der Außenwelt 77. Bei der Geburt tabula rasa 78, 84, 105, 146. Kann nicht in Akt treten ohne Hilfe des int. agens 34, 79, 80, 84, 128; arbeitet mit ihm unzertrennlich zusammen 78, 85, 128. Nicht real unterschieden vom int. agens 92 f. Kann alles werden 117 f., 181. Für die Erkenntnis der Außenwelt notwendig. 77, 125. Kann die Bilder aus den Phantasmen nicht ablösen 84. Begreift nicht ohne Species 34. Nimmt die Species von der Phantasie 34, 79 f. In der getrennten Seele 80. Nicht im Engel 105.
Intentiones primae: sind objektiv 153.
Intentiones secundae: sind in den Dingen begründet 153.
Irascibilis: von der höheren Vernunft geleitet 43.
Licht: und Sinneserfahrung 18 f., 22, 194. Bei der Erkenntnis 106 f. Auge sieht im körperlichen Lichte 82; Vernunft im unkörperlichen 82. Das Geschaffene genügt für die Sinne 207; nicht für die Vernunft 207 f., 230. Ist das „quo" bei der Sinneserfahrung 194, 195. Angeborene Licht der Vernunft 42, 50, 82, 106. Leitet für das Erkennbare und Tunliche 50, 108. Genügt nicht auf dem ganzen Gebiete der Erkenntnis 50 f., 108. Verstandeslicht Wahrheitsanlage 107. Der Vernunft strahlt ständig ein unveränderliches Licht 99. Geistiges Licht des int. agens 146. Sieh int. agens. Licht der Geschöpfe nicht schlechthin unfehlbar 209, 211. Das Wort Gottes das Licht, das alle Sicherheit schenkt 211. Das sichere Licht läßt sich nicht einschränken 215. Göttliches Licht unfehlbar für den Verstand 244. Licht von Gottes Antlitz 107.
Liebe: in sich selbst erkannt 187 ff. Dem Träger durch innere Erfahrung bekannt 197. Der sie nicht hat, kennt sie durch Kombination 197 ff.
Magister interior: Für die Vernunft notwendig 207, 217 f., 225 f., 234. Christus 211, 217, 234.
Materie: In ihr alles individualisiert 77.
Mens: Das höchste im Menschen 200. Die pura mens 233. Kann die rationes aeternae schauen 231, 275. Blickt der Geist über sich, so wird er mens 98, 270. Wird ausschließlich von Gott erleuchtet 65, 67, 68, 224, 231. Hier tritt der int. agens nicht als aktive Kraft auf 67, 68, 223 f., 285.
Mensch: Nach Ebenbild Gottes erschaffen 45, 272. Eine Substanz 7. Seele und Körper bilden den Menschen 4, 5, 6, 8, 9, 14, 106, 143 f. Jeder hat eine Seele 60 ff. Niederste der Intelligenzen 105 f., 113. Gleicht Gott in seinen drei Potenzen 272 f. Kann Gott im Leben, nicht im Wesen schauen 205, 243 f. Stellt Gott in geistiger Totalität vor 116. Wird unwissend geboren 82, 103, 104 ff., 112, 196 f. Sieh Seele, Vernunft. Unterliegt einer langsamen Entwicklung 113 f., 116, 193. Ist zuerst sinnlich, dann tierähnlich, dann discursiv denkend, endlich discursiv erfassend 193. Durch die Erbsünde verunstaltet 194. Doppelter Grund für die schwierige Einkehr in sich selbst 195. Durch die Sorge um das Äußere stark beschäftigt 195. Äußere und innere Sinne vollstark in ihm 193. Und der Phantasie beherrscht 35. Hängt an der Phantasie 193, 197, 231. Vernunft verdunkelt 34, 193. Unterschied von den Engeln 5, 115. — Die Erkenntnis fängt von außen an 136. Erkennt das Äußere durch die Sinne 82, 103, 112. Erkennt geistige und sinnliche Welt 15. Erkennt auf zweifache Weise 124. Ob er ohne Phantasiebild nichts begreift 197. Intuitive Erkenntnis der Seele und ihres Inhaltes 175 ff., 196. Erkennt durch die Sinne 80, 103; durch Gedächtnis 82; durch die Erfahrung 82, 103. Einkehr in sich selbst 99, 174 ff. Schauen des eigenen Seelenbestandes 99, 175. Für die sichere Wahrheit auf die rationes aeternae angewiesen 216. Die Wissenschaft ihm eigen 115. Wenige beschauen Gott 275 — Ursprünglich für die Kontemplation veranlagt 194.
Menschliches Kompositum: Die Sinne gehören ihm nicht an 25 f., 37; sondern die aktuelle Wahrnehmung 16, 37 f.

Menschlicher Körper: Hinneigung zur Seele 4. Verhältnis zur Seele 5, 8, 9, 106. Zusammengesetzt aus Materie und Form 5. Bildet keine Wesenheit 6. Gute Disposition für das Begreifen gefordert 8 f., 33, 79. Ausgestattet mit Fähigkeiten und Organen 5, 15, 106, 113, 144. Seele und Körper bilden eine Wesenheit 4, 5, 6, 8, 9, 14, 144. Vollkommen in der Vereinigung mit der Seele 9. Disposition für die Betätigung des intellectus poss. gefordert 79.
Metaphysik: Ohne Erkenntnis des Allgemeinen nicht möglich 153, 163, 165. Zerstörung durch die moderne Philosophie 164. Im kantischen Systeme unmöglich 138.
Natur (gefallene): Verunstaltung der Seele 212. Stärkere Möglichkeit zu irren 44. Erkennt Gott in Rätseln 212.
Naturgesetz: Zweifacher Sinn 55, Umfaßt Gewissen und Synteresis 55.
Nerven: und Licht 22.
Objekt: der Sine; sieh Sinne. — Der Vernunft: sieh Vernunft.
Organe des Körpers: Von der Seele verursacht 8; fünf 22, 38. Gehören dem Körper an 15 f. 144. Von einander abhängig 10. Keine veranlassende Ursachen für die Sinneserfahrung 14, 16, 276. Notwendig für die Wahrnehmung 15 f., 17, 19. Passives Bindeglied zwischen Welt und Sinn 16, 19, 144. Real unterschieden von den Sinnen 16, 17. Jedem Sinn gehört ein Organ 17. Ohne Sinn unnütz 18. Similitudo und Organ 19 f., 144. Gute Disposition gefordert 21, 27, 33. Erste Fühlung mit der Außenwelt 144. Nicht in der getrennten Seele 276.
Person: Seele keine Person 4. Leib und Seele eine Person 4, 14.
Phantasie oder Imaginatio: Folgt dem Gemeinsinn 31. Schatzkammer der von den äußern Sinnen empfangenen Bilder 31 f., 38, 144. Übersteigt die Abstraktionsweise der äußern Sinne nicht 32. Akt auch in Abwesenheit der Objekte 31, 32. Steht zwischen Sinn und Vernunft 32, 33, 113. Nimmt alles sub conditionibus particularibus wahr 32, 146 f., 180. Componit et dividit 33. Erste zusammentragende Kraft 35. Erste vergleichende Kraft der individuellen Species 33. Bindeglied zwischen Außenwelt und Vernunft 13, 33, 34, 38, 79, 82, 103, 113, 147. Dienerin der Vernunft 34. Für die Erkenntnis genetisch notwendig 33, 34, 146, 197. Regt den int. possibilis an 79. Nicht alle Gedanken stammen aus ihr 63, 111 f., 180. Dinge, welche die Phantasie übersteigen 180. Erkenntnis ohne sie, mit ihr, aus ihr allein 180. Bietet keine Sicherheit 218. Hindernis für die innere Erfahrung 175, 194, 195, 230, 231, 233, 234. Der Mensch hängt an ihr 193, 220. Lebhaftigkeit 34, 195, 197. Mensch verweilt gern bei ihr 34. Viele von ihr beherrscht 35. Heilmittel für das Hindernis 196.
Philosophie: Für die Beschauung Gottes notwendig 231.
Philosophieren: Nicht eitel 153.
Potenzen: Seele Ursache aller 8. Seele Beweger aller 9. Vegetatives, sensitives, intellektuelles Leben nur drei Potenzen 6, 272 f. Einteilung 11 f. Nicht als real unterschiedenen Akzidentien v. d. Seele unterschieden 86 ff., 190. Grund für ihre Vielfältigkeit 10, 18, 23. Gehören der Gattung der Substanz an 87. Alle eines gemein: die Substanz der Seele 10, 272. Als Vermögen wesentlich unterschieden 87. Vernunft und Wille zwei unterschiedene Potenzen 89. Die an der Materie gebundene Potenz kann sich selbst nicht erkennen 23. Die drei Potenzen der Seele Abbild der Trinität 10. 272 f.
Praedicatum: Nicht bloß Spiel der Vernunft 153.
Prima principia: Angeboren 50, 106. Nicht angeboren in gewissem Sinne 82. Nicht in jedem Sinn 82. Sind zweifach 52. Gedächtnis bewahrt sie 99. Gehören dem int. agens nicht an 81. Geschaffene Grundfeste der Vernunft 107, 109, 222, 248. Dem Gedächtnisse immer gegenwärtig 110. Nicht ausschließlich, sondern mit den rationes aeternae der letzte Grund für die Sicherheit 109, 207, 248, 249. Geben die Sicherheit ex suppositione 220 f., 222, 248. Dulden keinen Widerspruch 260. Gesetze des Denkens 107 f. Nicht letzter Grenzpunkt 107.

Rationes aeternae: Menschliche Erkenntnis in ihrem Lichte 68. Geben Gewißheit den ersten Prinzipien 109, 207, 248, 249. Höhere Vernunft wendet sich zu ihnen 39, 41, 175, 210, 211. Gesetze der Vernunft 109 f., 228. Werden nicht beurteilt 110, 227 f. Alles Geistige wird in ihnen erkannt 198 f. Ihr mittelbarer Einfluß genügt nicht 206, 208; direkter Kontakt not-

wendig 267 ff., 275. Nicht der einzige Grund der Erkenntnis 208, 209, 212; zusammen mit den abstrakten Species und ersten Prinzipien 205 ff., 221 ff. Tieferer Grund für den unmittelbaren Kontakt 213 ff. Im Zustande der urspr. Gerechtigkeit, nicht in Rätseln geschaut 212; in der gefallenen Natur in Rätseln 212; im Himmel in ihrer ganzen Ausdehnung und Klarheit 212, 223, 247. Geben ausschließlich die sichere Wahrheit 216, 218, 229, 275, 286 f. Schenken den algemeinen Sicherheitsgrund 221, 222; keine Ideen 199, 222. Medium quo für die Erkenntnis 222, 223, 225, 249, 250, 251, 285. Beherrschen das ganze Gebiet des Wissens 222. Das Erkennen dieser dem Schauen in einem Spiegel gleich 223. Durch Reflexion als objectum quod erkannt 224. In sich selbst nicht erkannt, 225, 247. Erkannt als das notwendige Sein 225.

Rationes seminales: Alles durch sie hervorgebracht, die Seele ausgenommen 2. Allgemeine Form 126.

Rechtschaffenheit: Ihr Wesen 149

Schätzungsvermögen: Sieh Vis aestimativa.

Schlußverfahren: Seine Aufgabe 114. Geht von den ersten Prinzipien aus 50, 57, 108. Folgerichtigkeit 230. Zweifel 256. Schluß auf das Dasein Gottes 265.

Seele: Substanz 1. Lebend 1, 6. Unsterblich 1, 3. Erschaffen 1. Nicht Gott 60. Vom Körper unabhängig 2, 172; in gewissem Sinne abhängig 8, 132. Edelste unter den natürlichen Formen 4, 60, 79. Nicht ausgedehnt 2, 3. Zusammengesetzt aus Form und geistiger Materie 2, 2^{10}, 3, 5, 183. Hoc abquid 3, 184. In gewissem Sinne einfach 2, 10. Subsistiert in sich 3, 4. Keine Wesenheit 4, 9, 106; kein individuum 4; keine Person 4; hat kein unmitteilbares Sein 4. Erhabenster Teil des menschl. Kompositums 4. Substanzielle Form 5, 6, 106, 183, 283. Hinneigung zum Körper 4. Verhältnis zum Körper 5, 13, 106, 132. Form, Entelechia, Akt, Komplement, Vervollkommnung, Beweger des Körpers 6, 8, 9, 60, 62, 79. Mit dem Körper eine Wesenheit 4, 6, 8, 9, 14, 183. Ihre Vollkommenheit in der Vereinigung mit dem Körper 9. Quelle des vegetativen, sensitiven, intellektuellen Lebens 6; keine drei Seelen 6 f., 6^{33}. Ganz im Ganzen 10. Durch sich selbst wirkend 10, 89, 182. Kräfte der Seele 10, 11. Tabula rasa 13, 81, 82, 103, 104 ff., 111. 113, 121, 198. Körperliche Welt tritt in sie ein 13, 94, 117, 270. Abbild Gottes 1, 45, 102. Sieh Abbild. Nicht die Hyle 59 f. Nicht eine und dieselbe in allen Menschen 60 ff. Verhältnis zu den Potenzen 8, 78, 85 ff. Potenzen und Seele nicht ganz verschieden, nicht ganz eins 87 ff. Dasein und Eigenschaften können abgeleitet werden 99. Kann sich unmittelbar schauen mit ihrem Bestand 39, 99 ff., 110 ff., 123, 171 ff., 185, 192 ff., 196, 198, 257, 273, 285. Niederste unter den Intelligenzen 106, 113. Fein polierter Spiegel 106 f., 116. Gott hat der Seele die Sinne eingeschaffen 113. Sinne gehören der Seele an 15 f., 37, 144, 283. Ist einigermaßen alles 116 ff. Kann keine disparaten Dinge begreifen 119 f., 129. Kann auf sich selbst zurückkehren 172 f., 175, 184. Trägt die Bilder der Sinne im sinnl. Gedächtnisse 35 f. Höhere Vernunft erhabendster Teil der Seele 41. Dem Höchsten und Innersten nach nähert sie am meisten Gott 64. Kein geschaffenes Wesen kann sie erleuchten 65; das kann Gott ausschließlich 65. Erwerbt ihre Erkenntnisse durch die Sinne 82; Erfahrung 82. Kann ohne Hilfe der Sinne erkennen 99, 184, 190. Das unveränderliche Licht in ihr 99; liegt der Vernunft unmittelbar klar 99; bietet sich immer der Vernunft an 181; ist der Vernunft zugänglich, ähnlich 181. Kennt Gott ohne Sinne 177, durch sich selbst 177, 190. Nicht ganz Abbild Gottes 212. Empfängt die Sicherheit secundum quid von unten her, simpliciter von oben her 219.

Getrennte Seele: Sinne bleiben 16 f., 276. Intellectus agens und possibilis bleiben 80. Kann die Sinne nicht betätigen 18, 276 f. Nicht von der Phantasie abhängig 33, 34. Hat keine Organe 276. Kontakt mit Außenwelt nicht ausgeschlossen 276. Sinnliches Gedächtnis 277. Schaut sich im Wesen 277. Behält ihre Wissenschaft 277. Erkennt alles, wie früher 277. Grund des Unterschieds zwischen Thomas und Bonaventura 282.

Potenzen der Seele: Einteilung 11 f. Verhältnis zur Seele 10, 85 ff. Verschiedene Meinungen 86 f. An-

sicht Bonaventuras 88 ff., 92 f. Nicht ganz von der Seele verschieden, nicht ganz eins 87. Als Vermögen untereinander wesentlich verschieden 87, 92. Nur zwei Potenzen 91. Gehören zur Seele per reductionem 91 f. Durch die Erbsünde geschwächt 44.
Sensitive Seele: Einteilung 11 f. Erfaßt nur einiges 117.
Vegetative Seele: Einteilung 11 f.
Sensitives Leben gibt die Seele 6. Keine Substanz 6 f.
Sicherheit: Absolute stammt aus Gott allein 67 ff., 205 ff., 248, 249. Der Erkentnis hängt von den Dingen ab 150 f. Doppelte Objektivitätssicherheit des Verstandes 151. Mittelbarer Einfluß der rationes aeternae genügt nicht 206; unmittelbarer Kontakt gefordert 206 ff., 248. Fortwährender Kontakt mit den rat. aeternae gefordert 216. Sicherheit der Sinneswahrnehmung eine naturnotwendige 218. Grund für die absolute Sicherheit nicht zu finden in den Geschöpfen 205 ff., 248. Christus allein besitzt die Sicherheit 211.
Similitudo abstracta: Ist die Wesenheit 126 ff. Ist nicht das quod, sondern das quo der Erkenntnis 147 f. Bei der Sinneserfahrung 19 f. Bei der Erkenntnis 124.
Singuläre: Ist hier und jetzt und v. d. Sinnen direkt erfaßt 127, 131, 132, 153. Vernunft erkennt es nicht direkt 131 ff., 141, 153, 171. An Zeit, Raum, Bewegung gebunden 153. Fließend 153; veränderlich 153; zeitlich 153; unbeständig 153. Gibt keine Sicherheit 153.
Sinne: Sind zweifach 21, 38. Ganze Welt tritt durch sie in die Seele ein 13, 18 ff., 21, 39, 103, 104 ff., 110. Jede Erkenntnis fängt mit ihnen an 13, 38, 82, 94. Verhältnis zur Seele, eigene Stellung Bonaventuras 15 f., 37, 143 f., 184, 276, 283. Bleiben in der getrennten Seele 16 f., 276; können dort keinen Akt setzen 17, 276. Verhältnis zum Organ 16, 17 ff., 144. Ihr Objekt: die Körperwelt 18 f., 24, 38, 50, 144; das Partikuläre 19, 23, 25, 127, 131 f., 141, 146, 153; die Akzidentien 21, 23, 24, 38, 113. Streben das Äußere zu erfassen 19. Nehmen nur das Gegenwärtige wahr 20, 23. Reflektieren nicht 23, 38, 144, 172. Empfinden per modum incomplexionis 24. Objektum per se, per se primo, per accidens 25, 38, 144. Objectum particulare, commune 25, 30, 38. Mehr passiv als aktiv 24. Für ihre Betätigung normaler Zustand gefordert 144. Erstreben nur das Nützliche 27, 38. Nicht vollkommen ohne innern Sinn 28, 29. Durch Gott der Seele eingeschaffen 113. Gehören der Seele an 15 f., 37, 113, 144, 184. Bieten den Stoff für die Vernunft 32, 113. Nehmen das Objekt unmittelbar wahr 20, 38, 144, 146 f. Irren nicht bezüglich ihres eigenen Objektes 21, 26 f., 144. Gewisse Abstraktion 19. Similitudo und Sinn 19 f., 144. Objektivität ihrer Wahrnehmung 20 f., 26, 38. Erkennen nicht sich selbst und ihre Organe 38, 144, 146 f. Können das Geistige nicht erkennen 179 f.
Äußere Sinne: fünf 21 f., 38, 103. Stammen aus den innern Sinnen 30, 38. Ursprung und Vereinigung im Gemeinsinn 30 f., 144. Benachrichtigen die innern 20, 24, 38, 144. Ganze Welt tritt durch sie ein 21, 24, 110. Ihr Objekt: das Veränderliche 23; Partikuläre, Konkrete 23; die sinnlichen Eigenschaften 24; das Gegenwärtige 23, 27; das Äußere 23; das sensibile particulare 25; commune 25; objectum per se, per se primo, per accidens; das spezifizierende Objekt 25; das proportionierte Objekt 27. Nur durch Materielles aktuiert 23. Mehr passiv als aktiv 24. Empfinden per modum incomplexionis 24. Irren sich nicht bezüglich ihres eigenen Objektes 26 f., 38. Ihre Befriedigung 27; Unlust 27. Erstreben das Nützliche 27, 38. Jeder nimmt nur sein eigenes Objekt wahr 29. Gewisse Abstraktion 32. Vollstark im Menschen 193. 195. Vereinigen sich im Haupt 27.
Innere Sinne: vier 29. Komplement der äußern 29, 38, 144; von den äußern benachrichtigt 20. Inmitten von äußern Sinnen und Verstand 28, 38. Regen den Verstand an 28. Vervollkommnung der äußern Wahrnehmung 28, 38. Prinzip der äußern Sinne 30, 38. Nehmen auch in der Abwesenheit wahr 23. Erfassen abstrakte Species 30. Unmittelbar mit der Vernunft verbunden 32. Fließen aus der Vernunft 32. Von der Vernunft stark beeinflußt 32. Vollstark im Menschen 193, 195.
Sinnenleben: Stark entwickelt 34.
Sinnliches Begehren: Hindernis für die Erkenntnis der Wahrheit 175.
Sinnliche Wahrnehmung: Drei Konprinzipien: Sinne, Organ,

Objekt 15, 38 f. Aktives und passives Element 16, 18. Gehört dem Kompositum an 16, 18, 144. Nicht ohne Bild 19, 20. Nimmt das Objekt unmittelbar wahr 20, 23. Hat objektiven Wert 20 f., 38. Naturnotwendige Sicherheit 218.

Species: Kein Spiel der Vernunft 153.

Spiegel: Seele: fein polierter 106 f., 117. Gott: ewig leuchtender 107. Der Geist Spiegel Gottes 174. Sinnliches Gedächtnis hat die Natur eines Spiegels 36. Schauen Gott im Spiegel 174, 223.

Spur (Vestigium): Als Spur steht das Geschöpf im Verhältnis zu Gott seinem Prinzip 211. Jedes Geschöpf Spur Gottes 271. Nähert sich Gott aus der Ferne 271.

Subjekt: Nicht nur Spiel der Vernunft 153.

Substanz: Substanz und Potenzen nicht ganz unterschieden 91. Im Menschen eine Substanz 7. Kann durch sich selbst wirken 10, 89, 182.

Sünder: Kommt nicht bis zum Schauen der schlechthin unveränderlichen Wahrheit 219, 220, 225.

Synteresis: Nicht zu verwechseln mit höherer Vernunft 41. Gehört dem Strebevermögen an 41, 53, 58. Natürliche Potenz 41, 54. Zielt auf das honestum 53. Kann gehemmt, nicht ausgelöst werden 54. Verhältnis zum Naturgesetz 55. Kann sich nicht irren 54.

Tabula rasa: Sieh Mensch, Seele, Vernunft.

Tastsinn: 22, 24, 25, 27, 30.

Teufel: Kann nicht in die Seele eindringen 64, 65, 287. Kann den Verstand nur mittelbar beeinflussen 65.

Tierleben: Aestimativa notwendig 38.

Universum: Stellt Gott in sinnenfälliger Totalität vor 116.

Ursprüngliche Gerechtigkeit: Gott nicht in Rätseln geschaut 212. Gott nicht im Wesen erkannt 244. Mitte zwischen dem Stande der Glorie und des Sündenfalles 244 f.

Urteil: Vollkommene Erkenntnis 114, 173. Aufgabe 114. Letzter Akt einfach 119. Maßstab des Urteiles unveränderlich 215, 229; deshalb über unserem Geiste 215. Seine Sicherheit 229.

Vegetatives Leben: Gibt die Seele 6. Keine Substanz 6 f.

Verdienst: Bonaventuras: Seine Universalienlehre 19[39], 152 ff., 164, 165, 193, 200. Objektivität der Vernunft 20, 143 ff. Synthese seiner Lehre 113. Lehre über die Wahrheit 152. Konsequente Durchführung seines Systems 193, 253. Ideeneinstrahlung ausgeschlossen 200. Kein Widerspruch bei ihm 113.

Verlangen: Keines ohne Erkenntnis 256, 257. Nach dem Guten und Wahren angeboren 256.

Vernunft: Abbild der göttlichen Wahrheit 151. Ist passiv 143; aktiv 198, 285. Freie Potenz 218. Nicht an der Materie gebunden 8, 78. Erkennt die Natur der Dinge 23, 113, 126 ff., 132 f., 141 f., 146 ff. Direktes Objekt: das Allgemeine 19, 78, 126 ff., 131, 132 f., 135, 141 f., 152 ff., 164 f. Kennt das Singuläre als solches nicht 78, 131 ff., 141, 153. Kennt das Singuläre indirekt 132 ff., 145, 153. Grund 77 ff., 132. Ohne Phantasiebild keine Erkenntnis 13, 33, 34, 78, 82, 103, 132, 135 f. Andere Abstraktion als bei der Phantasie 32, 129, 146. Von außen her aktuiert 28, 143, 184, 243. Vom Anfang tabula rasa 76, 78, 80, 82, 84, 94, 103, 104 ff., 113, 134[47], 143, 146, 184, 243, 255. In der Betätigung vom Körper abhängig 33, 78, 132, 135. Teilt den Sinnen etwas von ihrer Kraft mit 32. Vernunft und Sinn beeinflussen einander 32. In Substanz eins mit der Seele 88 f., 93, 99. Vernunft und Seele zwei Potenzen 89, 90, 91. Alle niedern Kräfte Instrumente für ihre Betätigung 32, 103, 132. Empfängt aus den Sinnen den Stoff für die Erkenntnis 32, 38, 78, 110, 113, 132. Von den innern Sinnen unmittelbar zur Tätigkeit angeregt 28, 32. Auf die Wahrheit angelegt 106 ff., 121, 145, 148 ff. Mehrere Quellen für die Erkenntnis 39, 110 ff., 112, 137. In ihrem tiefsten Wesen rationalis 113 ff. Dem Höchsten nach intellektiv 115. Die verschiedenen Akte 114 f. Begreift in langsamer Aufeinanderfolge 114, 116, 193. Abstrahiert von Ort, Zeit, Bewegung 127, 128, 227. Kann nicht zugleich zwei separate Dinge begreifen 118 ff., 129 f., 136. Ihre Species abstrahiert von der Materie 32, 128, 130, 133. Ob die Dinge vollkommener in ihr als in sich? 130. Ihre Similitudo Akzidenz singulare 131. Verhältnis zum Objekt 121, 125, 128, 147 ff., 181; als Materie und Form

147. Wird das Ding 147. Verhältnis zur Außenwelt 78, 119, 125. Kann empfangene Species zusammenfügen 136. Kann sich immer weiter entwickeln 114, 116 f. Das Erkannte ist die Wahrheit 107 f., 148 ff. Ihre Wahrheit v. d. Dingen abhängig 151; verhalten sich wie Potenz und Akt 151. Nicht Vorbild und Ursache der Dinge 119. Objektivität 20, 38, 125, 137 ff., 143, 151 ff. Doppelte Objektivitätssicherheit 151. Kann über sich selbst reflektieren 172 f., 174 f., 175. Vergleichende Kraft der allgemeinen Species 33. Nimmt, wie die aestimativa, das Nützliche und Schädliche wahr 35. Kann das Wahre in zweifacher Weise erfassen 48. Dreifaches Objekt: ad infra, ad par, ad supra 98, 173, 181, 200, 226, 270, 274. Verhältnis zu den prima principia 107 f.; zum Verstandeslicht 107 f. Begreift alles per modum quod et quo 114 f.; per modum complexi 114. Erkennt die Dinge per essentiam 123 f., 146; per similitudinem 123 f. Wenn sie in sich kehrt: quo et quod identisch 177, 179. Kennt stoffliche Dinge durch die Sinne 179, geistige durch sich selbst 179. Für jeden Akt Kontakt mit den rationes aeternae 216, 218. Reminiscentia ausschließlich in ihr 37. Verdunkelung 34, 193, 195. Durch die Phantasie verfinstert 194. Durch die Sorgen abgelenkt 194; darum keine Einkehr durch das Gedächtnis 194. An die sinnlichen Dinge hingegeben 194. Ihre Verblendung 194, 232 f., 275.

Höhere u. niedere Vernunft: Wichtige Unterscheidung 39, 112. Keine real verschiedenen Potenzen 40.

Höhere Vernunft: Außergewöhnliche Stelle 39, 184, 210. Nur logisch von der niedern verschieden 40. Kennt alles Geistige 39, 124, 197, 222. Ihre dreifache Tätigkeit 41. Erstreckt sich über alle intellektuellen Fähigkeiten 40 f.; auch auf die Sinne und den Körper 40 f., 43; auf alle Gebiete der menschlichen Tätigkeit 44. Ihre erhabenste Tätigkeit 41, 210 f. Leitet, befiehlt 40, 43, 184. Herrschergewalt 44. Schiedsrichteramt 44. Zügelt 44, 184. Unterschieden von Synteresis 41. Freie Potenz 41, 43, 44. Ehe zwischen höherer und niederer Vernunft 45. Von Gott erleuchtet 45, 65, 67. Richtet sich nach höheren Naturen 40, 41, 98, 184, 210 f., 265. Nicht zugleich mehrere Gedanken 42. Reinigung, Erleuchtung, Vervollkommnung 44, 174. Kann sich irren 42, 43, 44; in ihrer höchsten Tätigkeit nicht 42. Kann die Seele unmittelbar schauen mit ihrem Bestand 42, 99, 171 ff., 219, 285. Zieht den göttlichen Willen zu Rate 42, 211. Ebenbild Gottes 45, 102, 210. Erhabenster Teil der Seele 41. Rationelles Auge 173. Sitz der Weisheit 46. Kann von den rationes aeternae abweichen 43. Kann zum Bösen hinneigen 43 f. Ihre Aufgabe, sich von der Phantasie loszulösen 174. Ihr geht die Abstraktion genetisch voran 136, 197, 243, 285. Erste Aufgabe: in sich einzukehren 174, 220, 222. Sicherheit ex suppositione 220; wendet sich nach oben 220, 224; gewinnt hier die Sicherheit schlechthin 220. Tritt hier in unmittelbaren Kontakt mit den rationes aeternae 220, 222.

Niedere Vernunft: Fleischliches Auge 173, 175. Logisch von der höheren verschieden 40. Ebenbild Gottes 45. Die Körperwelt nicht unmittelbar erfaßt 77, 125. Niedere Außenwelt tritt von unten her ein 39, 135, 243. Ihr int. agens abstractivus notwendig 77, 135, 197. Von Anfang tabula rasa 78, 285. Sieh Vernunft. Ihre Erkenntnis stammt aus den Sinnen 38, 39, 50, 124, 136, 143, 222, 243. Wendung zu den niedern Dingen 40, 44, 124, 219, 265; so herabgezogen und verweiblicht 44, 174, 184, 287. Ehe zwischen höherer und niederer Vernunft 45. Sie gehorcht 40, 44. Die Engel suggerieren ihr die Wahrheit 45. Ist passiv, aber nicht ausschließlich 136. Macht vieles, was sie nie gesehen hat 136. Reflexion 175. Wissenschaft 46. Genügt nicht ohne höhere Vernunft 210, 211, 212. Kein Erkennen ohne Phantasiebild 78, 135 f., 185, 197, 222, 243. Objektivitätswert 20, 137 ff. 143 ff. Kennt die rationes universales abstractas 128, 135, 152 ff. Wie ihre Betätigung möglich 143. Hängt von dem Äußern ab 219. In ihr keine Sicherheit der Erkenntnis 219; empfängt sie mittels der höheren Vernunft 222, 224.

Spekulative und praktische Vernunft: Nur logisch unterschieden 46, 48; nach ihren besondern Aufgaben 46.

Praktische Vernunft: In dreifachem Sinne 47. Nicht mit dem Willen zu verwechseln 48. Aufgabe: sich mit dem Willen zu verbinden

48. Das Gute und Böse gehört ihr an 48. Zielt auf das Wahre als auf ein Gut 48. Ihre Fertigkeit: das Gewissen 49. Erstreckt sich auf prima principia und Gewissen 51.

Spekulative Vernunft: Zielt auf das Wahre als solches 47, 48. Wird durch Ausdehnung praktische Vernunft 47. Dreifache Weise 47. Ihre Fertigkeit die spekulative Wissenschaft 49. Erstreckt sich auf die prima principia und spekulative Wissenschaft 50 f.

Verstand: Sieh Vernunft.

Vis aestimativa (Schätzungsvermögen): Von Bonaventura gekannt 30, 35. Erfaßt Nützlichkeit oder Schädlichkeit 35, 38, 144. Für das Tierleben notwendig 38. Vervollständigt das sinnliche Erkennen 38. Im Menschen ratio particularis 35.

Wahrhaftigkeit 149.

Wahrheit: Beziehung zum Verstand 149. Anlage angeboren 256, 257. Formalobjekt der Vernunft 107, 148. Gott die ewig leuchtende 107; das leuchtende Buch der Wahrheit 107, 110, 149. Was ist Wahrheit? 148 ff. In den Dingen 149 f.; im Verstande 149 ff.; in Gott 149, 266. Können sie in uns schauen 175. Phantasie und sinnliches Begehren ein Hindernis 175, 194. Die geschaffene nicht schlechthin unveränderlich 209, 210, 216; sondern nur die ungeschaffene 109, 110. Die sichere unbegrenzt 215; allein in den rationes aeternae 216. Die unveränderliche kann auf zwei Weisen genommen werden 218. Wahrheit in dem äußern Zeichen 219.

Wahrheitssicherheit: Stammt nicht aus dem Verstande 67, 248 f.; nicht aus den Objekten 67. Ist in uns 67. Stammt aus Gott 67, 229, 248 f.; auf dem ganzen Gebiet der Erkenntnis 232; als principium quo 232.

Wahrnehmung: Begriffsbestimmung 15, 144. Fließt aus drei Konprinzipien 15, 37 f. Gehört dem Kompositum an 16, 18, 37, 144, 287. Doppeltes Element 16. Abhängig von Körper und Organ 17, 22. Sitz 20, 144. Objektivität 20 f., 26, 38, 147. Normaler Zustand der Sinne gefordert 26, 38, 144. Ohne inneren Sinn nicht vollkommen 28, 29. Wird im Gemeinsinn bewußt 144. In der Phantasie zusammengefügt und aufbewahrt 144. Kennt das Singuläre unmittelbar und ausschließlch 146. Nach dem Tode unmöglich 276.

Weise, der: Zielt auf die unbedingt-unveränderliche Wahrheit 219, 248, 285. Erreicht die rationes aeterna bewußt 220, 224 f., 230, 248, 275. Kleine Zahl 220, 225. Staunt über die rat. aeternae 231, 248, 275. Kann nicht zweifeln an der Existenz Gottes 263 f., 275.

Weisheit: Das höchste im Menschen 193. Man kommt zu ihr durch angestrengtes philosophisches Studium 196. Die ungeschaffene: Christus 211. Vollendet die Natur 227. Das Streben nach ihr dem Menschen eigen 256. Die erstrebenswerteste ist die ewige 256.

Wesenheit: Seele ein Teil 4. Seele und Körper bilden eine 6. Als „allgemeine" umfaßt sie viele Individuen 127. Dinge in ihrer Wesenheit geschaut 111 f., 123 f., 171 ff. Vernunft erkennt die Wesenheit der Dinge in langsamem Aufstieg 113. Bildet das volle Sein 146. Von der Vernunft erkannt 125 ff.

Widerspruch: bei Bonaventura nicht zu finden 113.

Wille, der: Nicht identisch mit der praktischen Vernunft 48. Eins in Substanz mit der Seele 88, 89. Wille und Vernunft zwei Potenzen 89. Hat das Gute zum Gegenstand 48, 121. Regt zur Tätigkeit an 47. Verbindung mit der prakt. Vernunft 48. Seine freien Akte 230 f.

Wissenschaft: Erstreckt sich auf das Allgemeine, Notwendige, Ewige 127, 153. Die spekulative Vervollkommnung der spek. Vernunft 47, 49. Verhältnis zu den prima principia 108. Ihre Bildung 113 f. Est conclusionum 115. Nur dem Menschen eigen 115. Die Wahrheit ihr Ziel 148. Ohne Erkenntnis des Universalen nicht möglich 153. Erstreckt sich über das Unveränderliche 153; Ewige 153; Notwendige 153; Sichere 153. Hat sichere Regeln 231. Für die Beschauung Gottes notwendig 231.

B. Die Lehre des hl. Thomas.

Abbild: Prima principia: besonders der göttl. Wahrheit 204. Natur der Engel Abbild Gottes 274.
Abstraktion: Aller Erkenntnis Vorbedingung 58, 141, 167, 171.

Begriff: Bildung der allgemeinen Begriffe 141.

Ding: und forma substantialis 142.

Empfindung: Gehört dem Kompositum an 15.
Engel: Vom Menschen unvollkommen erkannt 169 ff., 184. Begreift seine Wesenheit und Kräfte unmitelbar 171, 182[29], 183, 185, 191, 274. Kennt Gott in eigener Wesenheit 182[29], 274. Seine Natur eine Art von Spiegel 182[29]. Was außer ihm liegt, kennt er nicht im Wesen 191. Kennt die singularia direkt 280. Kennt das Stoffliche unstofflich 280; das Unterschiedene einheitlich 280. Abbild Gottes 274.
Erkenntnis: Bedingt durch die Erfahrung 137. Objektivität 140 ff. Dreifach: per substantiam, per essentiam, per similitudinem 182.
Erkenntnistheoretisches Problem: Lösung bei Thomas 139 ff. Eine der hervorragendsten Leistungen seiner Philosophie 139.

Gedächtnis (intellektuelles): Aufgabe 94.
Gedächtnis (sinnliches): Bewahrt die Sinneseindrücke auf 63; der aestimativa 36. Erkennt das Vergangene als solches 36 f. Vollkommener als in den Tieren 37. Im Menschen eigener Name: reminiscentia 37.
Gemeinsinn: Wird der Akte der äußeren Sinne bewußt 31.
Gewissen: Besagt den Akt 56 ff. Der Name 56 f. Seine Akte 57.
Gott: Kann int. agens genannt werden 72 ff. Causa exemplaris und efficiens aller Geschöpfe 142. In ihm ideae substantiales 142. Subsistierendes Sein 142. Kennt alle durch seine Wesenheit 167. Seine Existenz kein per se notum 259. Auch der Weise kann sein Dasein nicht intuitiv erkennen 264. Eine Klasse von Argumenten für die Erkenntnis Gottes 265, 275. Kennt das Algemeine und Singuläre direkt 280.

Intellectus agens und possibilis: Zwei real unterschiedene Potenzen 18. Zwei innere Kräfte der Seele 72 ff. Zwei real verschiedene Akzidentien der Seele 93.
Intellectus agens: Kann Gott int. agens genannt werden? 72 ff. Nicht habitus primorum principiorum 81. Abstrahiert 141, 142. Löst das Allgemeine aus dem Singulären 142.
Intellectus possibilis: Quo est omnia fieri 142, 167.

Magister interior: Gott 217.
Mensch: Muß alles Erkennbare von außen her empfangen 110. Als tabula rasa geboren 110. Cogitativa ihm besonders eigen 135. Animal rationale 141; mit Sinn und Verstand 141, 142. Erkennt das Objekt auf doppelte Weise 141. Erkennt das Ding an sich aus der Erfahrung 141.

Natur: Radikales und mittelbares Prinzip der Tätigkeit 166.

Phantasie oder imaginatio: Bewahrt Wahrnehmungen der äußern Sinne 31. Allbeherrschende Aufgabe 33. Bindeglied zwischen Außenwelt und Vernunft 33, 135. Vernunft kann ohne Phantasie nichts begreifen 33, 135 f., 167, 169, 184. Vergleichende Kraft 33.
Potenz: Formelles Prinzip der Tätigkeit 166. Von der Substanz real verschieden 166, 190. Als real verschiedene Akzidentien voneinander unterschieden 166.
Prima principia: Grundsätze und Abschluß des Schlußverfahrens 57, 204. Die Wahrheitssicherheit stützt sich auf diese 75, 109, 204, 213. Endliche similitudo der ersten Wahrheit 204. Intuitiv erkannt 204, 214. Abbild der göttl. Wahrheit 204. Durch sie erkennen wir alles andere 204, 217. Sind unveränderlich, unfehlbar 204, 214. Sind den rationes aeternae als similitudo ähnlich 213; sind diese in esse repraesentativo selbst 213. Abglanz der göttl. Ideen 213, 214. Haben in sich göttl. Wahrheit 214, 217. Naturnotwendig ihre Tätigkeit 214.

Rationes aeternae: Kein direktes Objekt der Vernunft 203, 204. Kein unmittelbarer Kontakt mit der Vernunft 203, 204; der tiefere Grund 213 ff. In welchem Sinne wir diese schauen 213 ff.

Ratio particularis: Dem Menschen eigen 135. Hat ein besonderes Organ 135.

Seele: Potenzen real unterschiedene Akzidentien 87, 166, 183. Erkennt durch den Verstand 166; auch sich selbst 167. Als tabula rasa erschaffen 167. Form des Leibes 167, 184. Empfängt alles von außen her 167, 169, 171, 184, 191, 279. Niederste der Intelligenzen 167, 191. Kann in ihrer Wesenheit erfaßt werden 168 f. Kennt die Engel unvollkommen 169 ff. Kennt weder sich selbst, noch ihre Potenzen und Fertigkeiten direkt 166 ff., 191.

Getrennte Seele: Begreift sich unmittelbar 171, 185, 274. Von oben her erleuchtet 172. Frei von der Phantasie 171. Hat keine Sinne 17, 276; und Wahrnehmungen 276; kein sinnliches Gedächtnis 276. Jeder Kontakt mit der Außenwelt ausgeschlossen 276. Schaut ihr Wesen 277. Behält ihre Wissenschaft 277. Muß eine Tätigkeit haben 278. Niederste unter den intellektuellen Substanzen 279. Erkennt weniger in den species als die Engel 279. Braucht für vollkommene Erkenntnis den Körper 279. Hat nun den aspectus ad supra 279. Auf die Erleuchtung Gottes und der Engel angewiesen 279. Erkennt die Einzeldinge direkt 280. Welche kennt sie? 281. Grund des Unterschiedes zwischen Thomas und Bonaventura 282.

Sicherheit: Stützt sich ausschließlich auf die prima principia 204, 204[14], 213.

Sinne: Gehören dem Kompositum an 15, 276. Nicht in der getrennten Seele 17, 276. Erkennen nur das Singuläre 135, 141, 142. Einzige Quelle für die Vernunft 137. Bindeglied zwischen Außenwelt und Vernunft 167. Sinneswahrnehmung nach dem Tode unmöglich 276 ff.

Äußere Sinne: Ursprung und Vereinigung in den innern Sinnen 30 f.

Innere Sinne: Ursprung der äußern Sinne 30 f. Vorzug im Menschen 33.

Spiegel der ersten Wahrheit in der Vernunft 203. Doppelte Wiederspiegelung 203.

Substanz: Kein unmittelbares Prinzip der Tätigkeit 166.

Synteresis: Gehört dem Verstande an 57. Habitus des praktischen Verstandes 57; neigt zum Guten 57.

Tabula rasa: Sieh Mensch, Seele, Vernunft.

Vernunft: Objektivitätswert 20, 137 ff. Abstrahiert von der individuellen Materie 32, 130, 135. Nur eine Quelle für ihre Erkenntnis 39, 137, 140, 167. Das Wahre und Gute ihr Gegenstand 48 f. Vom Anfange tabula rasa 103 ff., 140, 167, 169. Einigermaßen alles 118. Kennt nur das Allgemeine, das Singuläre als solches nicht 134 f., 141, 280. Erkennt nicht ohne Phantasiebild 135 f. Erkennt mehr als die Sinne 140. Erkennt das Ding an sich 141. Keine Formen a priori 141. Wie ist das Denken möglich? 141. Passiv 141. Erkennt das Wesen 141. Empfängt alles von außen 167, 184; durch Abstraktion 141, 167, 184. Kennt die Seele, Potenzen und Fertigkeiten nicht direkt 167; nur in den Akten 168, 190. Kennt diese nur mittelbar 168. Kennt die Objekte unmittelbar 168. Niederste unter den Geistern 184. Spiegel der ersten Wahrheit 203. Nur auf die Wahrheit gerichtet 214.

Spekulative und praktische Vernunft: Grund des Unterschiedes 46. Erkennen beide die Wahrheit 49. Haben in den prima principia ihre Grundfeste 57.

Höhere und niedere Vernunft: Distinktion von nebensächlichem Wert 39, 112.

Verstandeslicht: Ist Anlage für die Wahrheit 203. Teilnahme am göttlichen Lichte 213. Die Ursache ist Gott 214, 217. Sichere Wahrheit 214.

Vis aestimativa: Nimmt die dritte Stelle ein 35. Nimmt das Nützliche und Schädliche wahr 35. Ratio particularis 35.

Wahrheit: Ist sie in uns Gott selbst? 217.

Wahrheitssicherheit: Besitzt der Mensch in den prima principia 75. 203 ff.

Welt: Reale Welt 142. Ideale Welt 142.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters.

Texte und Untersuchungen. In Verbindung mit † Georg Graf von Hertling, Franz Ehrle S. J., Matthias Baumgartner und Martin Grabmann herausgegeben von **Clemens Baeumker**-München.

Band I. 1. **Paul Correns:** Die dem Boethius fälschlich zugeschriebene Abhandlung des Dominicus Gundisalvi de unitate. 2,–
2—4. **Clem. Baeumker:** Avencebrolis (Ibn Gebirol) Fons Vitae. Ex arabico in latinum translatus ab Johanne Hispano et Dominico Gundissalino. Fasciculi I—III. 18,–

Band II. 1. **Matth. Baumgartner:** Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne. 3,50
2. **Max Doctor:** Die Philosophie des Josef (Ibn) Zaddik. 2,–
3. **Georg Bülow:** Des Dominicus Gundissalinus Schrift Von der Unsterblichkeit der Seele. Nebst einem Anhange, enthaltend die Abhandlung des Wilhelm von Paris De immortalitate animae. 5,–
4. **Matth. Baumgartner:** Die Philosophie des Alanus de Insulis. 5,–
5. **Albino Nagy:** Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qûb ben Ishâq al-Kindî. 4,50
6. **Clem. Baeumker:** Die Impossibilia des Siger von Brabant. 6,50

Band III. 1. **B. Domański:** Die Psychologie des Nemesius. 6,–
2. **Clem. Baeumker:** Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts. 22,–
3. **Mich. Wittmann:** Die Stellung des hl. Thomas von Aquin zu Avencebrol. 2,75
4. **M. Worms:** Die Lehre v. d. Anfangslosigkeit der Welt bei den mittelalt. arab. Philosophen des Orients und ihre Bekämpfung durch die arabischen Theologen (Mutakallimûn). 2,50
5. **J. N. Espenberger:** Die Philosophie des Petrus Lombardus u. ihre Stell. im 12. Jahrh. 4,75
6. **B. W. Switalski:** Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus. 4,–

Band IV. 1. **Hans Willner:** Des Adelard von Bath Traktat De eodem et diverso. 3,75
2—3. **Ludw. Baur:** Gundissalinus, De divisione philosophiae. 13,–
4. **Wilh. Engelkemper:** Die religionsphilos. Lehre Saadja Gaons über die Hl. Schrift. 2,55
5—6. **Artur Schneider:** Beiträge zur Psychologie Alberts des Großen. 18,50

Band V. 1. **Mich. Wittmann:** Zur Stellung Avencebrols im Entwicklungsgange der arabischen Philosophie. 2,75
2 **Seb. Hahn:** Thomas Bradwardinus u. s. Lehre von der menschlichen Willensfreiheit. 1,75
3. **M. Horten:** Das Buch der Ringsteine Fârâbîs. Mit dem Kommentar des Emir Ismâ'îl el-Hoseini el-Fârâni. 17,–
4. **P. Parthenius Minges** O. F. M.: Ist Duns Scotus Indeterminist? 4,75
5—6. **Engelb. Krebs:** Meister Dietrich, sein Leben, seine Werke, seine Wissenschaft. 12,50

Band VI. 1. **Heinrich Ostler:** Die Psychologie des Hugo von St. Viktor. 6,–
2. **Jos. Lappe:** Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, s. Philosophie, s. Schriften. 2,75
3. **Georg Grunwald:** Geschichte der Gottesbeweise im Mittelalter bis zum Ausgang der Hochscholastik. 5,50
4—5. **Ed. Lutz:** Die Psychologie Bonaventuras. 7,–
6. **Pierre Rousselot:** Pour l'histoire du problème de l'amour au Moyen Age. 4,–

Band VII. 1. **P. Parthenius Minges** O. F. M.: Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus. 3,75
2—3. **Bernh. Geyer:** Die Sententiae divinitatis, ein Sentenzenbuch d. Gilbertschen Schule. 8,75
4—5. **P. Otto Keicher** O. F. M.: Raymundus Lullus u. seine Stellung z. arab. Philosophie. 7,25
6. **Arnold Grünfeld:** Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadja bis Maimûni. 2,75

Band VIII. 1—2. **P. Augustin Daniels** O. S. B.: Quellenbeiträge und Untersuchungen zur Geschichte der Gottesbeweise im dreizehnten Jahrhundert mit besonderer Berücksichtigung des Arguments im Proslogion des hl. Anselm. 5,50
3. **Jos. Ant. Endres:** Petrus Damiani und die weltliche Wissenschaft. 1,–
4. **P. Petr. Blanco Soto** O. E. S. A.: Petri Compostellani De consolatione rationis libri duo. 5,–
5. **Jos. Reiners:** Der Nominalismus in der Frühscholastik. 2,75
6. **E. Vansteenberghe:** Le „De Ignota Litteratura" de Jean Wenck de Herrenberg. 1,50
7. **Georg Graf:** Die Philosophie und Gotteslehre des Jahjâ ibn 'Adi und späterer Autoren. 2,75

Band IX. **Ludwig Baur:** Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln. Zum erstenmal vollständig in kritischer Ausgabe. 30,00

Band X. 1—2. **Oskar Renz:** Die Synteresis nach dem hl. Thomas von Aquin. 7,75
3. **Jos. Fischer:** Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury. 3,–
4. **Jak. Guttmann:** Die philosophischen Lehren des Isaak ben Salomon Israeli. 2,50
5. **Hans Bauer:** Die Psychologie Alhazens. 2,75
6. **Franz Baeumker:** Die Lehre Anselms von Canterbury über den Willen und seine Wahlfreiheit. 2,70

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.

Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters. (Fortsetzung)

Band XI. 1. **Theodor Steinbüchel:** Der Zweckgedanke in der Philosophie des Thomas von Aquino. 5,50
2. **Matthias Meier:** Die Lehre des Thomas von Aquino „de passionibus animae". 5,50
3—4. **Engelbert Krebs:** Theologie und Wissenschaft nach der Lehre der Hochscholastik. An der Hand der Defensa Doctrinae D. Thomae des Hervaeus Natalis. 6,50
5. P. **Anselm Rohner** O. Pr.: Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Alb. Magnus und Thomas von Aquin. 4,75
6. P. **Raymundus Dreiling** O. F. M.: Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanererzbischofs Petrus Aureoli (Pierre d'Auriole). 7,50

Supplementband. Studien zur Geschichte der Philosophie. Festgabe zum 60. Geburtstag Clemens Baeumkers. 16,—

Band XII. 1. **Leopold Gaul:** Alberts des Großen Verhältnis zu Plato. 5,40
2—4. **Jos. Kroll:** Die Lehren des Hermes Trismegistos. 17,50
5—6. **J. Würschmidt:** Theodoricus Teutonicus de Vriberg De iride et radialibus impressionibus Dietrich von Freiberg, Über den Regenbogen u. die durch Strahlen erzeugten Eindrücke. 7,—

Band XIII. 1. **M. Schedler:** Die Philosophie des Macrobius und ihr Einfluß auf die Wissenschaft des christlichen Mittelalters. 5,50
2—3. **J. H. Probst:** La Mystique de Ramon Lull et l'Art de Contemplació. 4,25
4. **Hans Leisegang:** Die Begriffe der Zeit und Ewigkeit im späteren Platonismus. 2,—
5. **Günther Schulemann:** Das Kausalprinzip in der Philosophie d. hl. Thomas von Aquino. 4,25
6. **Franz Baeumker:** Das Inevitabile des Honorius Augustodunensis. 3,25

Band XIV. 1. **Georg Graf:** Des Theodor Abû Kurra Traktat über den Schöpfer und die wahre Religion. 2,10
2—4. **E. Vansteenberghe:** Autour de la „Docte Ignorance". Une controverse sur la Théologie mystique au XV^e siècle. 7,40
5—6. **Georg von Hertling:** Albertus Magnus, Beiträge zu seiner Würdigung. 2. Aufl. 6,—

Band XV. **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Erster Band, Buch I—XII enthaltend. 28,75

Band XVI. **H. J. Stadler:** Albertus Magnus de animalibus libri XXVI. Nach der Kölner Urschrift. Zweiter Band, Buch XIII—XXVI enthaltend. 25,—

Band XVII. 1. **Friedrich Beemelmans:** Zeit und Ewigkeit nach Thomas von Aquino. 2,25
2—3. **Jos. Ant. Endres:** Forschungen zur Geschichte der frühmittelalt. Philosophie. 5,—
1. **Artur Schneider:** Die abendländische Spekulation des zwölften Jahrhunderts in ihrem Verhältnis zur aristotelischen und jüdisch-arabischen Philosophie. 2,60
5—6. **Martin Grabmann:** Forschungen über die lateinischen Aristotelesübersetzungen des XIII. Jahrhunderts. 9,40

Band XVIII. 1. P. **Karl Michel** S. V. D.: Der „Liber de consonancia nature et gracie" des Raphael de Pornaxio. 2,40
2—3. **Pl. Bliemetzrieder,** Anselms von Laon systematische Sentenzen. 7,25
4—6. **Ludwig Baur:** Die Philosophie des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln 10,—

Band XIX. 1. **W. Müller:** Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquin. 3,50
2. **Joh. Hessen:** Die Begründung der Erkenntnis nach dem hl. Augustinus. 4,20
3. **Clemens Baeumker:** Alfarabi, Über den Ursprung der Wissenschaften. 1,20
4. **Joseph Ebner:** Die Erkenntnislehre Richards von St. Viktor. 4,25
5—6. P. **Hieronymus Spettmann** O. F. M.: Johannis Pechami Quaestiones. 11,60

Band XX. 1. **Joseph Würsdörfer:** Erkennen und Wissen nach Gregor von Rimini. 4,60
2. **Martin Grabmann:** Die Philosophia Pauperum u. ihr Verfasser Albert v. Orlamünde. 2,—
3—4. **H. F. Müller:** Dionysios. Proklos. Plotinos. 5,—
5. **Alexander Birkenmajer:** Vermischte Untersuchungen zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. 8,—
6. P. **Hieronymus Spettmann** O. F. M.: Die Psychologie des Johannes Pecham. 3,50

Band XXI. **Bernh. Geyer,** Peter Abaelards philosophische Schriften. I. Die Logica „Ingredientibus".
1. —„— Die Glossen zu Porphyrius. 3,75
2. —„— Die Glossen zu den Kategorien. 6,—
*3. —„— Die Glossen über Peri ermenias.

Band XXII. 1—2. **Martin Grabmann:** Die echten Schriften des hl. Thomas von Aquin. 9,—
3—4. **Georg Heidingsfelder:** Albert von Sachsen. Sein Lebensgang und sein Kommentar zur Nikomachischen Ethik des Aristoteles. (2. Aufl. Sommer 1923).

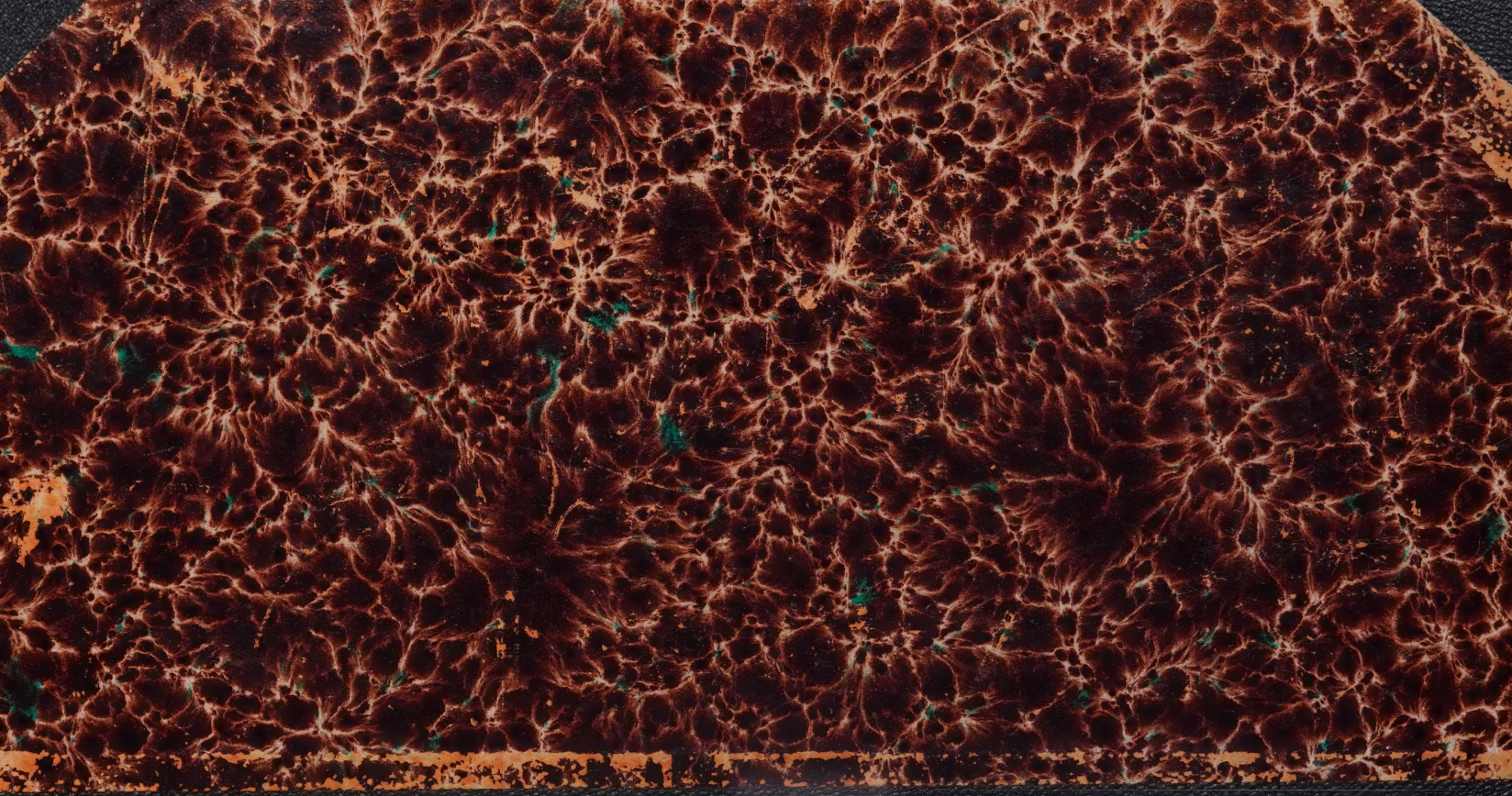
Band XXIII. **Clem. Baeumker:** 1—2. Des Alfred von Sareshel (Alfredus Anglicus) Schrift De motu cordis. 4,25
3—4. P. **Bonifaz Luyckx** O. P.: Die Erkenntnislehre Bonaventuras.
5. †P. **Augustinus Daniels** O. S. B.: Eine latein. Rechtfertigungsschrift des Meister Eckhart. 3,—

†**Band XXIV.** 1. **Mich. Wittmann:** Des Aristoteles Lehre von der Willensfreiheit.
*2—4 **Gius. Furlani:** Des Dominicus Gundissalinus Abhandlung de anima.
† 5. **Paul Hagmann:** Roger Bacons Lehre von der Sinneserkenntnis.

†**Band XXV.** 1. **Bern. Kälin** O. S. B.: Die Erkenntnislehre des hl. Augustinus.
† 2. **Georg Schönfeld:** Die Psychologie des Maximus Confessor.

Die unter der Presse befindlichen Hefte sind mit *, die im Manuskripte vorliegenden mit † bezeichnet.

Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, Münster in Westf.



UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 18 27 15 08 013 2